

ابن أبي زيد القيرواني
وعقيدته في «الرسالة» و«الجامع»

دراسة في المنهج والمضمون

إعداد
الشيخ الحبيب بن طاهر



تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما

وبعد, فتمثّل العقيدة في الدين الإسلامي القاعدة الإيمانية الأساس التي تنبثق عنها المفاهيم الصحيحة حول وجود الكون ــ بكلّ مكوّناته ــ وحقيقته ومصيره, ومهمّة الإنسان فيه؛ وتنبثق عنها الأحكام والتكاليف لهذا الإنسان ذي المهمّة الفريدة المميّز بها, مهمّة الاستخلاف في الأرض.

لذلك اعتنى القرآن الكريم بتفصيل الحديث عن العقيدة الحقّة التي دعا النّاس إلى اعتناقها والاستهداء بهديها, وأفاض في الحديث عن أركانها وما يتعلّق بها, من الإيمان بالله تعالى وصفاته, وبالأنبياء ومكانتهم ونعوتهم ومهامّهم, وباليوم الآخر وأحواله, وسائر الأمور الغيبية.

ففصّل القرآن الكريم الحديث عن كلّ ذلك تفصيلا؛ تأسيسا وبيانا في السور المكّية, وتذكيرا وإجمالا في السور المدنية.

وقد قدر علماء الإسلام هذه العناية الربّانية بأمور العقيدة حقّ قدرها, وفهموا ــ من خلال ذلك ــ الواجب المناط بعهدتهم المتمثّل في بيانها للنّاس وتفسيرها, بتحويل آيات الكتاب الحكيم العقدية إلى قواعد ومقرّرات واستدلالات, على النحو الذي يبسّطها لهم وتفهمها عقولهم. وجعلوا في اعتبارهم وهم يقومون بهذا العمل جميع أصناف النّاس؛ من المؤمنين بحسب مستوياتهم وأعمارهم, ومن الكافرين بحسب مللهم ونحلهم.

ولأجل ذلك تنوّعت دراساتهم لعلم العقيدة وتنوّعت مؤلفاتهم فيه. وساروا في التأليف فيه, على المنهج الذي ابتكروه في سائر العلوم الدينية, واللغوية, والطبيعية, والعقلية, وانفردوا به عن سائر الأمم؛ الذي يقوم على تنويع التأليف بحسب أغراضهم منه, وبحسب الفئات الموجّه إليها. ويظهر هذا التنويع في اختلاف المادّة قلّة وكثرة, واختصارا وتطويلا؛ وفي اختلافها بين العمق في التقرير والتحليل والاستدلال, وبين الاقتصاد في ذلك.

ومن أهمّ ما قصده العلماء المسلمون, هو التوجّه لفئة عريضة من الناس, هي الناشئة وعامّة المسلمين, بالتآليف التي تناسبهم؛ لتعليمهم ما هو مطلوب منهم تعلّمه من أمور الدين الضرورية, ومن ذلك علم العقائد. فليس طبيعة العلم الشرعي ــ وخاصة الضروري منه ــ أن يضلّ حكرا على العلماء وحبيس مجالس النخبة من الناس, بل هو في نظر الإسلام ثقافة العموم والحدّ الأدنى من المعرفة المضمونة لكلّ مسلم, للخروج به من دائرة الأمّية الشرعية.

وما قام به العلماء من العناية بالناشئة والعامّة وتخصيصهم بالتأليف يدلّ على مدى وعيهم بأمانتهم ودورهم في حماية عقيدة الأمة من محاولات التحريف والتشكيك التي ما فتئ أعداءها



يحاربونها فيها؛ ويدلّ كذلك على مدى وعيهم بطبيعة هذا الدين, وأنّ الحفاظ عليه يقتضي توريثه للأجيال المتلاحقة بالتعليم والمداومة على التعليم, وبالاعتناء بأهمّ وسيلة في التعليم وهي التأليف؛ لأنّ التأليف يربط آخر هذه الأمّة بأوّلها, ويقرّب العلم للبعيد عن مجالس العلماء. وقد أفنى علماء المسلمين أعمارهم في تأليف ما يحقّقون به هذه المهمّة, حفاظا على انتساب أجيال المسلمين لهذا الدين, وقياما بواجب العهد الذي أخذه الله تعالى على العلماء, بأن يبيّنوا للناس دينهم ولا يكتموه, وأن يأمروهم بالمعروف وينهوهم عن المنكر.

وعقيدة الشيخ الإمام أبي محمّد عبد الله بن أبي زيد القيرواني ــ رحمه الله تعالى ــ تتنزّل في هذا الإطار, أي في تقديم تأليف يتضمّن مقرّرات العقيدة الإسلامية, بأسلوب مختصر يساعد الناشئة, كما يساعد عامة الناس, على الإحاطة بما يجب عليهم معرفته من قواعد العقيدة الإسلامية التي تحدّد انتماءهم للإسلام, وتسلّحهم بما يحفظون عقائدهم من التزلزل والتشكيك؛ ومن ثمّ تصحّح عباداتهم والتزاماتهم لأحكام الشريعة.

وكذلك ما كتب على هذه العقيدة المباركة من شروح, فإنّه يساعد الدارس لعقيدة الشيخ ابن أبي زيد ــ في مرحلة ثانية ــ على التوسّع فيها واستيضاح ما طوي فيها من معان, فتطمئن فؤاده لصحّة عقيدته, وترسّخ لديه براهين الانتصار لعقيدته في مواجهة التشكيك الطارئ.

ولذلك يعتبر ما تضمّنته هذه العقيدة مع شروحها ممّا هو ضروري معرفته من علم العقيدة على المسلم, إذا كانت به أهلية القراءة والكتابة وفهم مقاصد المتحدّثين.

وإنّا بدراستنا لمضامين هذه العقيدة ولمنهج صاحبها, إذ نحمل إيمانا بضرورة التواصل بين أجيال الأمّة, الذي يتحقّق بإحياء تراث علمائنا الأبرار؛ لأنّ إحياء هذا التراث وتفعيله ركون إلى مرجعية أثبتت القرون صلابتها؛ وإنّ أيّ نهضة للمسلمين في هذا العصر لا ترتكز على هذه المرجعية, سيصيبها الإعياء والتيه في مفارق الطرق, وستمنى في النهاية بالفشل.

فإنّه مع ذلك تتداخل الدوافع للقيام بهذه الدراسة حول هذه العقيدة, وتحقيق بعض شروحها الهامّة[1], ومن هذه الدوافع:

ــ التعريف بالجانب الآخر للمعارف الشرعية التي كان ابن أبي زيد إماما فيها, وهو الجانب العقدي. إذ لا يكاد ابن أبي زيد يذكر إلاّ وينصرف الذهن لإمامته الفقهية, ولا يحضر دوره الرائد في علم العقيدة. وهو وإن كان يعدّ أوّل من ألّف مختصرا في الفقه, من خلال الرسالة, فهو أيضا من خلالها يعدّ أوّل[2] من ألّف نصّا عقائديا مختصرا, على طريقته في الاختصار القائم على التلخيص وتقريب المعاني, دون إخلال أو وقوع في الغموض.

[1]) نرجو التوفيق من الله تعالى تيسير نشر ثلاثة شروح لهذه العقيدة المباركة, قمت بتحقيقها مع بعض الفضلاء, وهي:«النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة, للإمام محمد بن سلامة الأنصاري التونسي», و«تحرير المقالة في شرح الرسالة ـ قسم العقيدة ـ, للإمام أحمد القلشاني», و«شرح العقيدة, للإمام محمّد بن أحمد الأنصاري الإشبيلي, المعروف بالخفاف».

[2]) أي في المذهبين المالكي والشافعي. أمّا الأوّل في كلّ المذاهب فهو الإمام الطحاوي وهو على المذهب الحنفي.



ــ التحقيق في الانتماء المدرسي للشيخ ابن أبي زيد, وكشف محاولات البعض الرامية إلى مصادرة هذه الشخصية العلمية, بحمل كلمة[3] وردت في عقيدته على ما يتفق مع ما يذهبون إليه في مسألة الصفات, والادّعاء بأنّ ابن أبي زيد يوافقهم في هذه المسألة وفي جميع مذهبهم, ومن ثمّ استعماله أداة يستنقصون به سائر علماء الأمّة, الذين رفع الله بهم لواء الإسلام وحفظ بهم عقيدته وشريعته.

ونعني بذلك الشيخ ابن تيمية قديما, ومن اقتدى به من المعاصرين.

وفي حين كان المجمع عليه, بين سائر العلماء وخاصّة علماء المالكية, في ابن أبي زيد أنّه سلفيّ أشعري, جمع في عقيدته بين منهج السلف ومنهج الخلف, ونعني بالسلف جيلي الصحابة والتابعين؛ فإنّه يتحوّل في نظر ابن تيمية ومن اقتدى به إلى مشبّه في الصفات الخبرية, اعتمادا على حملهم تلك الكلمة التي أوردها في عقيدته على المعنى الظاهري, على طريقتهم. وقد ظهر القول بالتشبيه بين أهل السنّة أوّلا مع بعض الحنابلة المشبّهة[4] ــ المعروفين قديما بتسمية الحشوية ــ, وأعيد إظهاره على يد الشيخين ابن تيمية وتلميذه ابن قيّم الجوزية من فقهاء الحنابلة, اللذين حاولا تقديم رأي السلف[5] ــ من الصحابة والتابعين ــ في هذه المسألة, على غير المعنى الثابت عنهم فيه, بنسبتهم إلى القول بإثبات الصفات الخبرية, كاليد والعين والاستواء وغيرها, على معناها اللغوي الظاهر المفيد للتشبيه, وحتى للتجسيم, لكن بلا كيف. ويحاول ــ في هذا العصر ــ المقلدون لآراء ابن تيمية وابن قيم الجوزية العقائدية والفقهية, أن يجدوا في ابن أبي زيد القيرواني ما توهموه سندا بكون الرجل على طريقتهم في إثبات الصفات الخبرية على معناها اللغوي الظاهر بدون تكييف؛ وأنّه منابذ لعلم الكلام ولمنهج المتكلمين في دراسة العقيدة, جملة وتفصيلا. ولذا فهم يعتبرونه امتدادا للسلف على التفسير الذي يقدمونه لآراء السلف وطريقتهم[6].

وهو منهج ــ مع كونه يفتقد الموضوعية والأمانة العلمية ــ فإنّه يدلّ على اقتناع أصحابه بأنّ اتجاههم في فهم العقيدة يفتقر إلى تأييد أساطين علماء الأمّة عبر التاريخ الإسلامي؛ لذلك نراهم يبحثون هنا وهناك عن كلمة تصدر عن عالم كبير مثل ابن أبي زيد القيرواني, يظهر لهم أنّها توافق آراءهم, فيصادرون الكلمة وصاحبها.

---

[3]) الكلمة هي «بذاته», في قوله:« وأنّه فوق عرشه المجيد بذاته». وسيأتي في الدراسة توجيه قوله.

[4]) كتاب أصول الدين ص:110.

[5]) سيأتي في صلب البحث حقيقة رأي السلف من الصحابة والتابعين في الصفات الخبرية.

[6]) اهتمت الدوائر العلمية بالمملكة العربية السعودية بطبع المقدمة العقائدية للرسالة وتولّت سفارات هذه الدولة بتوزيعها مجانا على أوسع نطاق, من ذلك الطبعة التي أشرف على طبعها المكتب التعليمي السعودي بالمغرب, اعتمادا على طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة, بدون تاريخ. قال عبد الله الغنيمان المدرس بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في تقديمه: «كان ابن أبي زيد سلفيا في عقيدته وسلوكه... نصر السنة المحضة والطريقة السلفية لا يداهن في ذلك». وقال أحمد النقيب في دروسه في شرح عقيدة الرسالة في الأكادمية الإسلامية المفتوحة على الأنترنات مبيّنا أسباب اختياره شرح هذه العقيدة:«أنّ هذا الإمام القيرواني كان على طريقة السلف». ونشير هنا أنه أعطى معلومات خاطئة عن حياة الشيخ وموطنه فقد قال مرة:«كان القيرواني يعيش في الأندلس», وقال مرة أخرى:«هو أندلسي نشأ في القيروان» وعن سؤال عن صحة كون عقيدة ابن أبي زيد أشعرية؟ فأجاب:«أبدا».

ونحن وإن كنّا نرى أنّ الأمّة في غنى عن مثل هذا السجال, وأنّها في حاجة إلى الإلتفات إلى ما يهدّد كيانها من طرف عدوّها الغاشم, الذي جعل نصب عينيه هدم عقائدها وقيمها ومبادئها؛ إلاّ أن بعض الواجب نحو علمائنا السابقين يدعونا إلى التعريف بهم والدفاع عنهم, خاصّة حين يتعرّضون للاعتداء عليهم بتحريف آرائهم وتشويهها, لذلك كان هذا العمل. وهو مناسبة نعيد فيها قراءة العقيدة القيروانية بأسلوب غير الأسلوب الذي شرحت عليه قديما.

والله الهادي إلى سواء السبيل.



نصّ عقيدة «الرسالة»

بسم الله الرحمان الرحيم

وصلّى الله على سيدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم

قال أبو محمّد عبد الله بن أبي زيد القيرواني:

الحمد لله الذي ابتدأ الإنسان بنعمته, وصوّره في الأرحام بحكمته, وأبرزه إلى رفقه, وما يسّره له من رزقه, وعلّمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما, ونبّهه بآثار صنعته, وأعذر إليه على ألسنة المرسلين الخيرة من خلقه؛ فهدى من وفّقه بفضله, وأضلّ من خذله بعدله, ويسّر المؤمنين لليسرى, وشرح صدورهم للذكرى؛ فآمنوا بالله بألسنتهم ناطقين, وبقلوبهم مخلصين, وبما أتتهم به رسله وكتبه عاملين, وتعلّموا ما علّمهم, ووقفوا عند ما حدّ لهم, واستغنوا بما أحلّ لهم عمّا حرّم عليهم.

أمّا بعد, أعاننا الله وإيّاك على رعاية ودائعه, وحفظ ما أودعنا من شرائعه, فإنّك سألتني أن أكتب لك جملة مختصرة من واجب أمور الديانة, ممّا تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة وتعمله الجوارح, وما يتّصل بالواجب من ذلك من السنن من مؤكّدها ونوافلها ورغائبها, وشيء من الآداب منها, وجمل من أصول الفقه وفنونه, على مذهب الإمام مالك بن أنس ــ رحمه الله تعالى ــ وطريقته, مع ما سهّل سبيل ما أشكل من ذلك من تفسير الراسخين, وبيان المتفقهين. لما رغبت فيه من تعليم ذلك للولدان, كما تعلّمهم حروف القرآن؛ ليسبق إلى قلوبهم من فهم دين الله وشرائعه, ما ترجى لهم بركته, وتحمد لهم عاقبته. فأجبتك إلى ذلك؛ لما رجوته لنفسي ولك من ثواب من علّم دين الله أو دعا إليه.

واعلم أنّ خير القلوب أوعاها للخير, وأرجى القلوب للخير ما لم يسبق الشرّ إليه. وأولى ما عني به الناصحون ورغب في أجره الراغبون, إيصال الخير إلى قلوب أولاد المؤمنين ليرسخ فيها؛ وتنبيههم على معالم الديانة وحدود الشريعة, ليراضوا عليها, وما عليهم أن تعتقده من الدين قلوبهم, وتعمل به جوارحهم؛ فإنّه روي «أنّ تعليم الصغار لكتاب الله يطفئ غضب الله», و«أنّ تعليم الشيء في الصغر كالنقش على الحجر».

وقد مثّلت لك من ذلك ما ينتفعون إن شاء الله بحفظه, ويشرفون بعلمه, ويسعدون باعتقاده والعمل به.

وقد جاء أن يؤمروا بالصلاة لسبع سنين, ويضربوا عليها لعشر, ويفرّق بينهم في المضاجع؛ فكذلك ينبغي أن يعلّموا ما فرض الله على العباد من قول وعمل قبل بلوغهم, ليأتي عليهم البلوغ وقد تمكّن ذلك من قلوبه, وسكنت إليه أنفسهم, وأنست بما يعملون به من ذلك



جوارحهم. وقد فرض الله سبحانه على القلب عملا من الاعتقادات, وعلى الجوارح الظـاهرة عملا من الطاعات.

وسأفصّل لك ما شرطت لك ذكره بابا بابا, ليقرب من فهم متعلّميه, إن شاء الله تعالى, وإيّاه نستخير, وبه نستعين, ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم. وصلّى الله على سـيّدنا محمـد نبيّه, وآله وصحبه, وسلّم تسليما كثيرا.

باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات

من ذلك الإيمان بالقلب والنطق باللسان بـ:

ـ أنّ الله إله واحد, لا إله غيره, ولا شبيه له, ولا نظير له, ولا ولد له, ولا والـد لـه, ولا صاحبة له, ولا شريك له.

ـ ليس لأوّليّته ابتداء.

ـ ولا لآخريّته انقضاء.

ـ لا يبلغ كُنْه صفته الواصفون. ولا يحيط بأمره المتفكرون. يعتبر المتفكرون بآياتـه, ولا يتفكرون في مائيّة ذاته **(** ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسـيه الـسموات والأرض ولا يـؤوده حفظهما وهو العلي العظيم **)** [البقرة:254]

ـ العالم, الخبير, المدبّر, القدير, السميع, البصير, العليّ, الكبير.

ـ وأنّه فوق عرشه المجيد بذاته.

ـ وهو بكلّ مكان بعلمه. خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه, وهو أقرب إليه من حبل الوريد (وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يـابس إلا في كتاب مبين) [الأنعام:59].

ـ على العرش استوى وعلى الملك احتوى.

ـ وله الأسماء الحسنى والصفات العلى. لم يزل بجميع صفاته وأسمائه. تعـالى أن تكـون صفاته مخلوقة وأسماؤه محدثة.

ـ كلّم موسى بكلامه الذي هو صفة ذاته, لا خلق من خلقه.

ـ وتجلّى للجبل فصار دكّا من جلاله.

ـ وأنّ القرآن كلام الله, ليس بمخلوق فيبيد, ولا صفة لمخلوق فينفد.

ـ والإيمان بالقدر خيره وشرّه, حلوه ومرّه. وكلّ ذلك قد قدّره الله ربّنا, ومقـادير الأمـور بيده, ومصدرها عن قضائه. علم كلّ شيء قبل كونه, فجرى على قدره. لا يكون من عبـاده قول ولا عمل إلا وقد قضاه وسبق علمه به **(** ألا يعلم مـن خلـق وهـو اللطيـف الخبيـر **)**[الملك:14].



يضلّ من يشاء فيخذله بعدله، ويهدي من يشاء فيوفقه بفضله، فكلّ ميسّر بتيسيره إلى ما سبق من علمه وقدره, من شقي أو سعيد.

تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد, أو يكون لأحد عنه غنى, أو يكون خالق لشيء إلاّ هو, ربّ العباد, وربّ أعمالهم, والمقدّر لحركاتهم وآجالهم.

ـ الباعث الرسل إليهم لإقامة الحجّة عليهم.

ـ ثم ختم الرسالة والنّذارة والنبوّة بمحمد نبيّه صلى الله عليه وسلم, فجعله آخر المرسلين, بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا.

ـ وأنزل عليه كتابه الحكيم, وشرع به دينه القويم, وهدى به الصراط المستقيم.

ـ وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها, وأنّ الله يبعث من يموت. كما بدأهم يعودون.

ـ وأنّ الله سبحانه ضاعف لعباده المؤمنين الحسنات, وصفح لهم بالتوبة عن كبائر السيئات, وغفر لهم الصغائر باجتناب الكبائر. وجعل من لم يتب من الكبائر صائرا إلى مشيئته (إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) [النساء:48].

ومن عاقبه بناره أخرجه منها بإيمانه فأدخله به جنته. ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره. ويخرج منها بشفاعة النبي صلّى الله عليه وسلم من شفع له من أهل الكبائر من أمته.

ـ وأنّ الله سبحانه قد خلق الجنة فأعدّها دار خلود لأوليائه, وأكرمهم فيها بالنظر إلى وجهه الكريم. وهي التي أهبط منها آدم نبيّه وخليفته إلى أرضه, بما سبق في سابق علمه.

وخلق النّار فأعدّها دار خلود لمن كفر به وألحد في آياته وكتبه ورسله, وجعلهم محجوبين عن رؤيته.

ـ وأنّ الله تبارك وتعالى يجيء يوم القيامة والملك صفّا صفّا, لعرض الأمم وحسابها وعقوبتها وثوابها.

ـ وتوضع الموازين لوزن أعمال العباد (فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون) [الأعراف:8] ويؤتون صحائفهم بأعمالهم. فمن أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا, ومن أوتي كتابه وراء ظهره فأولئك يصلون سعيرا.

ـ وأنّ الصراط حقّ يجوزه العباد بقدر أعمالهم, فناجون متفاوتون في سرعة النجاة عليه من نار جهنم, وقوم أوبقتهم فيها أعمالهم.

ـ والإيمان بحوض رسول الله صلى الله عليه وسلم ترده أمته. لا يظمأ من شرب منه. ويذاد عنه من بدّل وغيّر.

ـ وأنّ الإيمان قول باللسان, وإخلاص بالقلب, وعمل بالجوارح. يزيد بزيادة الأعمال, وينقص بنقصها, فيكون بها النقص, وبها الزيادة. ولا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل, ولا قول ولا عمل إلا بنية, ولا قول وعمل ونية إلا بموافقة السنة.



ـ وأنّه لا يكفر أحد بذنب من أهل القبلة.

ـ وأن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون.

ـ وأرواح أهل السعادة باقية ناعمة إلى يوم يبعثون, وأرواح أهل الشقاوة معذّبة إلى يــوم الدين.

ـ وأنّ المؤمنين يفتنون في قبورهم ويسألون (يثبت الله الذين آمنوا بــالقول الثابــت فــي الحياة الدنيا وفي الآخرة) [إبراهيم:27].

ـ وأنّ على العباد حفظة يكتبون أعمالهم, ولا يسقط شيء من ذلك عن علم ربّهم.

ـ وأنّ ملك الموت يقبض الأرواح بإذن ربه.

ـ وأنّ خير القرون القرن الذين رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم, وآمنوا به, ثم الــذين يلونهم, ثمّ الذين يلونهم.

ـ وأفضل الصحابة الخلفاء الراشدون المهديّون؛ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم أجمعين.

ـ وأنْ لا يذكر أحد من صحابة الرسول إلا بأحسن ذكر. والإمساك عمّا شجر بينهم. وأنّهم أحقّ الناس أن يلتمس لهم أحسن المخارج, ويظنّ بهم أحسن المذاهب.

ـ والطاعة لأئمة المسلمين, من ولاة أمورهم وعلمائهم.

ـ واتباع السلف الصالح, واقتفاء آثارهم, والاستغفار لهم.

ـ وترك المراء والجدال في الدين.

ـ وترك كلّ ما أحدثه المُحْدِثون.

وصلّى الله على سيدنا محمّد نبيّه, وعلى آله وأزواجه وذريّته, وسلّم تسليما كثيرا.



نصّ عقيدة «الجامع»[7]

بسم الله الرحمان الرحيم.

صلّى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليما.

باب ذكر السنن التي خلافها البدع, وذكر الاقتداء والإتباع, وشيء من فضل الصحابة ومجانبة أهل البدع.

الحمد لله الذي شمل الخلق بنعمته, وبعث محمّدا في أعقاب المرسلين برحمته, بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا, فهدى الله عزّ وجل من أحبّ هداه بمبعثه, وكانوا على شفا حفرة من النار فأنقذهم به, فقام في العباد بحقّ الله عليه, حتى قبضه الله عزّ وجل إليه حميدا فقيرا, صلوات الله وبركاته عليه, بعد أن أكمل الله به دينه وبلّغ رسالة ربّه, وأوضح كلّ مشكلة, وكشف كلّ معضلة, وأبقى كتاب الله عز وجل لأمّته نورا مبينا, وسنّته حصنا حصينا, وأصحابه حبلا متينا.

قال الرسول صلّى الله عليه وسلم:«تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما: كتاب الله وسنّة نبيّه», وقال عليه الصلاة والسلام:«عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي, عضّوا عليها بالنواذج. وإيّاكم ومحدثات الأمور, فإنّ كلّ محدثة بدعة, وكلّ بدعة ضلالة».

وحذّر عليه السلام من الفتن والأهواء والبدع, ومن زلّة العالم, وقال عليه السلام:«لتركبنّ سنن من قبلكم». ووصف عليه السلام الخوارج, فجعلهم ببدعتهم مارقين من الدين. وتتابعت الآثار في الخوارج وفي القدرية والمرجئة وفرقة..., فعن هؤلاء تفرّقت الأصناف الإثنان وسبعون فرقة, التي حذّر الرسول صلّى الله عليه وسلم منها, وذكر أنّ في أمّته من تتفرّق عليها.

فممّا اجتمعت الأئمّة عليه من أمور الديانة ومن السنن التي خلافها بدعة وضلالة:

ــ أنّ الله تبارك وتعالى له الأسماء الحسنى والصفات العلى. لم يزل بجميع صفاته.

ــ وهو سبحانه وتعالى موصوف بأنّ له علما, وقدرة, وإرادة, ومشيئة, لم يزل بجميع صفاته وأسمائه, له الأسماء الحسنى والصفات العلى.

ــ أحاط علما بجميع ما برأ قبل كونه.

ــ وفطر الأشياء بإرادته وقوله,(إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[يس:81].

ــ وأنّ كلامه صفة من صفاته, ليس بمخلوق فيبيد, ولا صفة لمخلوق فينفد.

[7]) النصّ مأخوذ من «كتاب الجامع» بتحقيق عبد المجيد التركي, نشر دار الغرب الإسلامي, ط2, 1990.



ـــ وأنّ الله عزّ وجلّ كلّم موسى بذاته, وأسمعه كلامه, لا كلاما قام في غيره.

ـــ وأنّه يسمع ويرى.

ـــ ويقبض ويبسط؛ وأنّ يديه مبسوطتان, والأرض جميعا قبضته, والسماوات مطويات بيمينه. وأنّ يديه غير نعمتيه في ذلك, وفي قوله سبحانه:(ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ)[ص:75].

ـــ وأنّه يجيء يوم القيامة بعد أن لم يكن جائيا, والملك صفّا صفّا, لعرض الأمم وحسابها وعقوبتها وثوابها. فيغفر لمن يشاء من المذنبين, ويعذّب منهم من يشاء.

ـــ وأنّه يرضى عن الطائعين ويحبّ التوابين؛ ويسخط على من كفر به ويغضب فلا يقوم شيء لغضبه.

ـــ وأنّه فوق سماواته على عرشه دون أرضه.

ـــ أنّه في كلّ مكان بعلمه.

ـــ وأنّ له كرسيا, كما قال سبحانه:(وسع كرسيه السماوات والأرض)[البقرة:255]؛ وبما جاءت به الأحاديث أنّ الله سبحانه يضع كرسيّه يوم القيامة لفصل القضاء. قال مجاهد:«كانوا يقولون: ما السماوات والأرض في الكرسيّ إلاّ كحلقة في فلاة».

ـــ وأنّ الله سبحانه يراه أولياؤه في المعاد بأبصار وجوههم, لا يضامون في رؤيته, كما قال الرسول صلّى الله عليه وسلم في قوله سبحانه:(للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)[يونس:26], قال: الحسنى الجنة, والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى.

ـــ وأنّه سبحانه يكلّم العبد يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان.

ـــ وأنّ الجنّة والنار قد خلقتا, أعدّت الجنّة للمتقين والنار للكافرين, لا تفنيان ولا تبيدان.

ـــ والإيمان بالقدر خيره وشرّه, وكلّ ذلك قد قدّره ربّنا وأحصاه علمه. وأنّ مقادير الأمور بيده ومصدرها عن قضائه, تفضّل على من أطاعه فوفّقه وحبّب الإيمان إليه, فيسّره له وشرح به صدره فهداه. و(من يهد الله فهو المهتد)[الكهف:17]. وخذل من عصاه وكفر به فأسلمه ويسّره لذلك, فحجبه وأضلّه (ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا)[الكهف:17]. وكلّ ينتهي إلى سابق علمه لا محيص لأحد عنه.

ـــ وأنّ الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح, يزيد بالطاعة, وينقص بالمعصية, نقصا عن حقائق الكمال, لا محبطا للإيمان. ولا قول إلاّ بعمل, ولا قول وعمل إلاّ بنيّة, ولا قول وعمل ونية إلاّ بموافقة السنّة.

وأنّه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب وإن كان كبيرا, ولا يحبط الإيمان غير الشرك بالله, كما قال سبحانه:(لئن أشركت ليحبطنّ عملك)[الزمر:65], و(إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)[النساء:48].



ــ وأنّ على العباد حفظة يكتبون أعمالهم, كما قال ربّنا تبارك وتعالى في كتابه العزيز, ولا يسقط شيء من ذلك عن علمه.

ــ وأنّ ملك الموت يقبض الأرواح كلّها بإذن الله, كما قال سبحانه:(قل يتوفّاكم ملك المـوت الذي وكّل بكم ثمّ إلى ربّكم ترجعون)[السجدة:11].

ــ وأنّ الخلق ميّتون بآجالهم, فأرواح أهل السعادة باقية ناعمة إلى يـوم يبعثـون. وأرواح أهل الشقاء باقية في سجّين معذّبة إلى يوم الدين.

ــ وأنّ الشهداء أحياء عند ربّهم يرزقون.

ــ وأنّ عذاب القبر حقّ, وأنّ المؤمنين يفتنون في قبورهم, ويضغطون, ويسألون, ويثبّـت الله منطق من أحبّ تثبيته.

ــ وأنّه ينفخ في الصور, فيصعق من في السماوات ومن في الأرض إلاّ من شاء الله. ثـمّ ينفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون, كما بدأهم يعودون, عراة حفاة غرلا.

ــ وأنّ الأجساد التي أطاعت أو عصت هي التي تبعث يوم القيامة لتجازى؛ والجلود التـي كانت في الدنيا, والألسنة والأيدي والأرجل هي التي تشهد عليهم يوم القيامة على مـن يـشهد عليهم منهم.

ــ وتنصب الموازين لوزن أعمال العباد, فأفلح من ثقلت موازينه, وخاب وخسر من خفّـت موازينه. ويؤتون صحائفهم فمن أوتي كتابه بيمينه حوسب حسابا يسيرا, ومن أوتيـه بـشماله فأولئك يصلون سعيرا.

ــ وأنّ الصراط جسر ممدود يجوزه العباد بقدر أعمالهم, فناجون متفـاوتون فـي سـرعة النجاة عليه من نار جهنّم؛ وقوم أوبقتهم فيها أعمالهم.

ــ وأنّه يخرج من النار من في قلبه شيء من الإيمان.

ــ وأنّ الشفاعة لأهل الكبائر من المؤمنين. ويخرج من النار بشفاعة رسول الله صـلّى الله عليه وسلم قوم من أمّته بعد أن صاروا حمما, فيطرحون في نهر الحياة, فينبتون كمـا تنبـت الحبّة في حميل السيل.

ــ والإيمان بحوض رسول الله صلّى الله عليه وسلّم, ترده أمّته لا يظمأ من شـرب منـه, ويذاد من غيّر وبدّل.

ــ والإيمان بما جاء من خبر الإسراء بالنبيّ صلّى الله عليه وسلم إلى السماوات, على مـا صحّت به الروايات. وأنّه رأى من آيات ربّه الكبرى.

وبما ثبت من خروج الدجّال؛ ونزول عيسى بن مريم عليه السلام, وقتله إيّاه؛ وبالآيـات إلى بين يدي الساعة, من طلوع الشمس من مغربها, وخروج الدابّة, وغير ذلك ممّا صحّت به الروايات.



ــ ونصدّق بما جاءنا عن الله عزّ وجلّ في كتابه, وبما ثبت عن رسوله صلّى الله عليه وسلّم من أخباره.

ونوجب العمل بمحكمه؛ ونقرّ بنصّ مشكله ومتشابهه, ونكل ما غاب عنّا من حقيقة تفسيره إلى الله سبحانه, والله يعلم تأويل المتشابه من كتابه (والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا)[آل عمران:7]. وقال بعض الناس:«الراسخون في العلم يعلمون مشكله», ولكن القول الأول قول أهل المدينة, وعليه يدلّ الكتاب.

ــ وأنّ خير القرون قرن الصحابة, ثمّ الذين يلونهم, ثمّ الذين يلونهم؛ كما قال النبي صلّى الله عليه وسلم.

وأنّ أفضل الأمّة بعد نبيّها أبو بكر, ثمّ عمر, ثمّ عثمان, ثمّ علي؛ وقيل: ثمّ عثمان وعلي, ونكفّ عن التفضيل بينهما, وروي ذلك عن مالك, وقال:«ما أدركت أحدا أقتدي به يفضّل أحدهما على صاحبه, ويرى الكفّ عنهما أولى». وروي عنه القول الأوّل, عن سفيان وغيره, وهو قول أهل الحديث.

ثمّ بقية العشرة, ثمّ أهل بدر من المهاجرين, ثمّ من الأنصار, ومن جميع أصحابه على قدر الهجرة والسابقة والفضيلة.

وكلّ من صحبه ولو ساعة, أو رآه ولو مرّة, فهو بذلك أفضل من أفضل التابعين.

والكفّ عن ذكر أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلم إلاّ بخير ما يذكرون به؛ فإنّهم أحق الناس أن تنشر محاسنهم, ويلتمس لهم أفضل المخارج, ويظنّ بهم أحسن المذاهب. قال الرسول صلّى الله عليه وسلم:«لا تؤذوني في أصحابي, فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»[8]. وقال عليه السلام:«إذا ذكر أصحابي فأمسكوا»[9], قال أهل العلم: يعني لا يذكرون إلاّ بأحسن ذكر.

ــ والسمع والطاعة لأئمّة المسلمين, وكلّ من ولي أمر المسلمين عن رضا أو عن غلبة فاشتدّت وطأته, من برّ أو فاجر, فلا يخرج عليه, جار أو عدل, ويغزى معه العدوّ ويحجّ معه البيت؛ ودفع الصدقات إليهم مجزية إذا طلبوها؛ وتصلّى خلفهم الجمعة والعيدان؛ قال غير واحد من العلماء وقاله مالك:«لا يصلّى خلف المبتدع منهم إلاّ أن يخافه فيصلّي», واختلف في الإعادة. ولا بأس بقتال من دافعك من الخوارج واللصوص من المسلمين وأهل الذمّة, عن نفسك ومالك.

---

[8]) أخرجه الطبراني, بلفظ «لا تؤذوني في صاحبي»(جامع الأحاديث والمراسيل:183/8؛ كنز العمال: حديث 32591). وبلفظ الجمع أخرجه البخاري في فضائل الصحابة, باب قول النبي: لو كنت متخذا خليلا, بلفظ:«لا تسبوا أصحابي, فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد...»؛ ومسلم في فضائل الصحابة, باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم بنحوه.

[9]) أخرجه الطبراني قال الهيثمي: فيه مسهر بن عبد الملك, وثقه ابن حبان, وفيه خلاف, وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد في الفتن, باب ما كان بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم).



ـــ والتسليم للسنن, لا تعارض برأي ولا تدفع بقياس؛ وما تأوّله منها السلف الصالح تأولناه وما عملوا به عملناه وما تركوه تركناه؛ ويسعنا أن نمسك عمّا أمسكوا ونتبعهم في ما بيّنوا ونقتدي بهم في ما استنبطوه ورأوه في الحوادث. ولا نخرج عن جماعتهم في ما اختلفوا فيه أو في تأويله.

وكلّ ما قدّمنا ذكره, فهو قول أهل السنة وأئمّة الناس في الفقه والحديث, على ما بيّناه.

وكلّه قول مالك, فمنه منصوص من قوله, ومنه معلوم من مذهبه. قال مالك:«قال عمر بن عبد العزيز: سنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وولاة الأمر من بعده سننا, الأخذ بها تصديق لكتاب الله, واستكمال لطاعة الله, وقوّة على دين الله. ليس لأحد تبيدلها ولا تغييرها ولا النظر فيما خالفها. من اقتدى بها فهو مهتد, ومن استنصر بها منصور, ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاّه الله ما تولّى وأصلاه جهنّم وساءت مصيرا.

قال مالك:«أعجبني عزم عمر في ذلك». قال مالك:«والعمل أثبت من الأحاديث. قال من أقتدي به: إنّه لضعيف أن يقال في مثل ذلك: حدثني فلان عن فلان. وكان رجال من التابعين يبلغهم عن غيرهم الأحاديث فيقولون: ما نجهل هذا, ولكن مضى العمل على غيره. وكان محمد بن أبي بكر بن حزم ربّما قال له أخوه: لم لم تقض بحديث كذا؟ فيقول: لم أجد الناس عليه». قال النخعي:«لوكانت الصحابة يتوضّؤون إلى الكوعين لتوضّأت كذلك وأنا أقرؤها:إلى المرافق».

وذلك لأنّهم لا يتّهمون في ترك السنن, وهم أرباب العلم, وأحرص خلق الله على اتباع سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلم. ولا يظنّ بهم ذلك أحد, إلاّ ذو ريبة في دينه. قال عبد الرحمان بن مهدي:«السنّة المتقدّمة من سنّة أهل المدينة خير من الحديث». قال ابن عيينة:«الحديث مضلّة إلاّ للفقهاء»؛ يريد أنّ غيرهم قد يحمل شيئا على ظاهره وله تأويل من دليل غيره, أو دليل يخفى عليه, أو متروك أوجب تركه غير شيء ممّا لا يقوم به إلاّ من استبحر وتفقّه. قال ابن وهب:«كلّ صاحب حديث ليس له إمام في الفقه فهو ضالّ, ولولا أنّ الله أنقذنا بمالك والليث لضللنا». وروي أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال:«يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله, ينفون عنه تحريف الغالين, وانتحال المبطلين, وتأويل الجاهلين»[10]. قال ابن مسعود:«من كان مستنّا فليستنّ بمن قد مات, أولئك أصحاب محمّد صلّى الله عليه وسلّم كانوا أفضل هذه الأمّة, أبرّها قلوبا وأعمقها علما وأقلّها تكلّفا؛ قوم اختارهم الله لصحبة نبيّه عليه السلام, وإقامة دينه, فاعرفوا لهم فضلهم, واتبعوهم في آثارهم, وتمسّكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم, فإنّهم كانوا على الهدى المستقيم»[11]. قال مالك, قال عمر: « قد سنّت لكم

---

[10]) أخرجه البيهقي في الشهادات, باب الرجل من أهل الفقه.
[11]) رواه رزين (مشكاة المصابيح:305/1).



السنن, وفرضت لكم الفرائض, وتركتم على الواضحة, إلاّ أن تميلوا بالناس يمينا وشــمالا»[12]. قال مالك:«قد نهجت السبل واستبان الأمر. قال ذلك الرجل[عمر]: لأنا عليكم من العمد أخوف منّي عليكم من الخطأ»....

قال مالك:«والقرآن كلام الله, وكلام الله لا يبيد ولا ينفد, وليس بمخلوق».

وقال رجل لمالك: يا أبا عبد الله (الرحمان على العرش استوى) كيــف الاســتواء؟ قــال: «الاستواء غير مجهول, والكيف منه غير معقول, والسؤال عنه بدعة, والإيمان بــه واجــب, وأراك صاحب بدعة, أخرجوه».

وقيل لمالك: أيرى الله تعالى يوم القيامة؟ قال:«نعم, لقوله سبحانه:(وجوه يومئذ ناضرة إلــى ربّها ناظرة)[القيامة:22- 23]. وقال عز وجل في آخرين:(كــلاّ إنّهــم عــن ربّهــم يومئــذ لمحجوبون)[المطففين:15]», قال مالك: قال عبد الله بن عمــر:«وإنّ دون الله ســبحانه يــوم القيامة سبعين ألف حجاب».

قيل لمالك: فمن يحدّث بالحديث«إنّ الله خلق آدم على صورته»[13], و«إنّ الله يكــشف عــن ساقه يوم القيامة»[14], و«إنّه يدخل يده في جهنّم ويخرج منها من أراد», فــأنكر ذلــك إنكــارا شديدا, ونهى أن يتحدّث به. قيل: قد تحدّث به ابن عجلان, قال: لم يكن من الفقهاء.

ولم ينكر مالك حديث التنزّل[15], ولا حديث الضحك[16]. قيل: فحديث:«إنّ العرش اهتزّ لموت سعد»[17]؟ قال:لا يتحدّث به, وما يدعو الإنسان إلى الحديث بذلك, وهو يــرى مــا فيــه مــن التغرير؟».

---

12) أخرجه مالك في الحدود, باب في الرجم؛ والحاكم في المغازي والسرايا, باب آخر خطبة عمر في الحج.

13) أخرجه البخاري في الاستئذان, باب بدء السلام؛ ومسلم في البر والصلة, باب النهي عن ضرب الوجه.

14) أخرجه البخاري في التفسير, باب يوم يكشف عن ساق.

15) عن أبي هريرةَ رضيَ الله عنه أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: «يتَنزلُ ربُّنا تَباركَ وتعالى كلَّ ليلةٍ إلى سماءِ الدنيا حين يَبقى ثلثُ الليل الآخر، فيقول: مَن يَدعوني فأستجيبَ له، من يسألني فأعطيَه، من يستغفِرُني فأغفِرَ له؟» أخرجه البخاري في الدعوات, باب الدعاء نصف الليل.

16) عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل من الأنصار:«ضحك الله الليلة ـ أو عجب ـ من فعالكما» أخرجه البخاري في مناقب الأنصار, باب قول الله عز وجل:(ويؤثرون على أنفسهم).

17) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار, باب مناقب سعد بن معاذ؛ ومسلم في فضائل الصحابة, باب من فضائل سعد بن معاذ.




التعريف

بالشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني



عبد الله بن أبي زيد القيرواني[18]

(310هـ/922م ـ 386هـ/996م)

نسبه وولادته

عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمان النفـزاوي[19] أو النفـزي[20], القيروانـي؛ أبـو محمـد. و«النفزي» نسبة إلى «نفزة» قرية في الشمال الغربي من القطر التونـسي[21], و«النفـزاوي» نسبة إلى«نفزاوة» من بلاد الجريد في الجنوب الغربي. فهو مـن صـميم الـشعب الإفريقـي البربري[22]. وأجمع مؤرخوه أن مكان ولادته مدينة القيروان. وكانت ولادته على الأرجح سنة 310هـ/922م.

الإطار السياسي والديني

ولد ابن أبي زيد بعد أربعة عشر سنة من قيام الدولة العبيدية الشيعية سنة297هـ/909 م, التي أطاحت بالدولة الأغلبية السنية, وحلت محلها في الهيمنة على بلدان الـشمال الأفريقـي. وتسمّى هذه الدولة بالعبيدية نسبة لموسسها عبيد الله؛ وبالإسماعيلية نسبة لإسماعيل بن جعفـر الصادق؛ وبالفاطمية لأن مؤسسها يدّعي أنه من سلالة السيدة فاطمة الزهراء بنت رسـول الله صلى الله علي وسلم عن طريق إسماعيل بن جعفر. ويلقب بالمهدي لأنه ادعى أنـه المهـدي المنتظر. وما بين ولادة ابن أبي زيد سنة 310هـ/922م ووفاته سنة 386هـ/996م, يكـون قد عاصر خلفاء الدولة العبيدية حتى سنة تغيير عاصمتهم ومركز حكمهم مـن المهديـة إلـى القاهرة سنة 362هـ/972م؛ ثم عاصر الأمراء الصنهاجيين من بني زيـري الـذين خلّفهـم العبيديون على ملك إفريقية نيابة عنهم؛ فالخلفاء العبيديون هم على التوالي: عبيد الله المهـدي مؤسس الدولة والذي باسمه سميت, حكم من297هـ/909م إلى322هـ/934م؛ ثم ابنه الأكبر القائم بأمر الله, نزار أبو القاسم, وحكم من إلى334هـ/946م؛ ثم ابن القائم المنـصور بـالله إسماعيل, وحكم إلى341هـ/953م؛ ثم ابن المنصور المعز لدين الله, أبو تميم معـدّ, وحكـم إلى365هـ/975م, وهو الذي انتقل بمركز الحكم إلى القاهرة قبل ثلاث سنوات من وفاتـه أي سنة362هـ/972م. وقد استخلف على إمارة كامل المغرب بلكّين بـن زيـري الـذي تـولى

---

[18]) ترجمته في: الأعلام:230/4–231, أعلام الفكر الإسلامي:44 -49, تاريخ الأدب العربي: 286/3, تاريخ التراث العربي: 166/3/1, تذكرة الحفاظ:212/3, تراجم المؤلفين التونسيين: 443/1, ترتيب المدارك: 215/6 - 222, دائرة المعارف الإسلامية: 80/1, الديباج: 427/1 - 430, شجرة النور: 96, شذرات الذهب: 131/3, طبقات الفقهاء: 150, عنوان الأريب: 128/1, فهرست ابن خير: 244, كتاب العمر:219/2, كشف الظنون: 841 - 880, مرآة الجنان: 441/2, معالم الإيمان: 109/3 - 121, معجم المؤلفين: 73/6, النجوم الزاهرة:200/4, هدية العارفين: 447/1 - 448, الوفيات: 221

[19]) «النفزاوي» هو ما ذكره الدباغ (معالم الإيمان:109/3), والشيخ محمد الفاضل بن عاشور (أعلام الفكر الإسلامي:ص46), والزركلي (الأعلام:230/4), وبروكلمان (تاريخ الأدب العربي:286/3).

[20]) «النفزي» هو ما ذكره عياض (ترتيب المدارك:215/6), وابن فرحون (الديباج:ص136), ومخلوف (شجرة النور:ص96), والقلشاني في شرحه, وحسن حسني عبد الوهاب:219/2.

[21]) ذهب محمد بن شنب إلى أنه من «نفزة» من أعمال الأندلس(دائرة المعارف الإسلامية:80/1), وهو بعيد.

[22]) أعلام الفكر الإسلامي, لمحمد الفاضل بن عاشور: ص46.



الإمارة إلى373هـ/984م؛ ثم خلفه ابنه المنصور أبو الفتح إلى 386هـ/996م, وهي السنة التي توفي فيها ابن أبي زيد القيرواني.

وقبل سقوط الدولة الأغلبية كانت ساحة المغرب العربي تتقاسمها دول منافسة لهذه الدولة, وقد أقيمت بمنأى عن القيروان عاصمة الأغالبة, وكانت قائمة على معتقدات مخالفة لأهل السنة, والتي سيتم القضاء عليها فيما بعد من طرف الدولة العبيدية؛ وهذه الدول هي:

ـ دولة بني رستم في تاهرت. وقد قامت على أساس مذهب الأباضية من الخوارج بدعوة قدمت من المشرق. وقد كان المذهب الأباضي انتشر من قبل في جهات مختلفة من جنوب الشمال الإفريقي كطرابلس, وجربة, وجرجيس, وورغمة, ومطماطة, ونفزاوة, وجبال وسلات, والفحص, وضواحي القيروان. وقد كان مذهب آخر من الخوارج ينافس الأباضية في بعض هذه المناطق في نشر أفكاره ومعتقداته, وإقامة الكيانات السياسية على أساسه, هو مذهب الصفرية[23].

ـ دولة بني إدريس بفاس. وهي دولة شيعية, قدم دعاتها من المشرق أيضا.

ـ نفوذ دولة بني أمية بالأندلس على جزء من المغرب الأقصى.

ولا شكّ أنّ الاختلاف الجوهري القائم ـ في مجال العقائد ـ بين الشيعة الإسماعيلية من جهة, وأهل السنة الذين يتزعمهم فقهاء المالكية والخوارج من جهة أخرى, كان سببا كافيا لأن تتحول منطقة الشمال الأفريقي مسرحا للصراعات الدامية. فكان الشيعة العبيدية في هذا الصراع يمثلون الطرف المهاجم الذي يسعى إلى بسط سيطرته ونشر معتقده وحمل الطرف المقابل على التحول عن مبادئه وعقائده, تارة بالقوة والإرهاب والقتل, وتارة بالمال والمناصب؛ وكان أهل السنة وكذلك الخوارج يمثلون الطرف المقاوم, وإن اختلفت مظاهر المقاومة بين هذين الفريقين.

فأوّل ما فاجأ به عبيد الله المهدي أهل القيروان, حين دخوله إليها في شهر ربيع الثاني سنة297هـ/910م, ما جاء في خطبته إليهم المتضمّنة سبّ الصحابة وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بكفرهم وارتدادهم عن الإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم, ولم يستثن منهم إلا عليا وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنه, وبعضا قليلا ممن أيدوا عليّا وناصروه[24]؛ وما جاء في هذه الخطبة أيضا من الصلاة على نفسه بقوله«اللهم صلّ على عبدك ووليّك وخليفتك القائم بأمر عبادك في بلادك أبي محمد عبيد الله الإمام المهدي بالله...»[25]؛ هذه الخطبة التي حضرها جمع غفير من علماء القيروان, والتي كشف فيها الفقيه

---

[23]) انظر المدارس الكلامية بإفريقية, عبد المجيد بن حمدة, ص 79 - 83؛ الصراع المذهبي بإفريقية, عبد العزيز المجدوب ص 110 - 117.

[24]) البيان المغرب, لابن عذاري:159/1, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:175.

[25]) نفس المصدر



المالكي الإمام جبلّة الصدفي عن رأسه استنكارا لما سمع من كفر, وغادر الجامع وهو يولـول ويقول:«قطعوها قطعهم الله»[26]. وقد كان المهدي حريصا كل الحرص أن يحـلّ مـن قلـوب الناس أسمى منزلة, فأمر دعاته أن يذيعوا بينهم عنه كثيرا من صفات التقديس, فكان منهم من أسرف حتى قال:«هو المهدي ابن رسول الله» و«حجة الله على خلقه» وكان بعـضهم يقـول أشنع من ذلك:«هو رسول الله» أو«هو الله الخالق الرازق», وكان دعاة مذهبه ومن والاهم من البربر يقسمون به بقولهم:«وحق عالم الغيب والشهادة, مولانا المهدي الذي برقادة»[27]؛ وهـذا بناء على تأثر الدعوة الإسماعيلية بالفلسفة الإغريقية وببعض العقائـد المبنيـة علـى القـول بالرجعة والحلول[28]. ولعبيد الله مواقف من الزيغ كانت أساسا لأحفاده, أقاموا عليه مـن بعـده بناءهم الفكري؛ فقد كان يعجبه أن يمدح بما هو كفر, من ذلك هذه الأبيات:

حلّ بـرقادة المسيـح   حلّ بها آدم ونـوح
حلّ بها أحمد المصفى   حلّ بها الكبش والذبيح
حلّ بها الله ذو المعالي   وكلّ شيء سـواه ريح

فأجاز ذلك وارتضاه. وقال ابن هانئ الأندلسي في المعزّ فيما بعد:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار   فاحكم فأنت الواحد القهار

وكانوا يروّجون بين الناس أن معرفة الله تعالى لا تتمّ للإنسان إلاّ إذا طلبها ممّن يمتلكهـا, وهو الإمام المعصوم, المعلّم, الوحيد القادر على إعطاء المعرفة لطالبها؛ ومن عـرف الإمـام فقد عرف الله, نقل القاضي النعمان الشيعي عن المعزّ قوله: من عرفنا فقد عـرف الله, ومـن جهلنا فقد جهله[29], ونقل عنه أيضا قوله: نحن أبواب الله والوسائل إليه, فمن تقرب بنـا قبـل, ومن توسل بنا وصل, ومن تشفعنا له شفعنا فيه, ومن استغفرنا له غفر له[30].

وطبيعي أن يترتب على هذه العقيدة الفاسدة هتك للأحكام الشرعية وخـرق لتعـاليم الملـة الإسلامية؛ فيحكي ابن عذاري تـصرفات وأفعـال أتباعـه مـا يلـي:«وفـي هـذه الـسنة 308هـ/920م أظهر بعض الناس ممن تشرقوا[31] معاصي خطيرة, منها أنهم أحلوا ما يحـرم وأكلوا الخنزير, وشربوا الخمر في رمضان», وكان إمام الصلاة لعبيد الله برقادة ثم بالمهديـة, وهو أحمد البلوي النخاس يقول:«لست ممن يعبد من لا يرى», ويتوجه أحيانا إليه بقوله:«ارق

---

[26]) تراجم أغلبية:285, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:175.
[27]) البيان المغرب:159/1, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:176.
[28]) تاريخ الدولة الفاطمية:326, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:177.
[29]) المدارس الكلامية بإفريقية, عبد الجيد بن حمده ص227, نقلا عن المجالس للقاضي النعمان ص55.
[30]) المدارس الكلامية بإفريقية ص227, نقلا عن المجالس للقاضي النعمان ص523.
[31]) المراد بمن تشرقوا هم العبيديون الشيعة لأن أصلهم من المشرق, وكذلك من انتمى إلى مذهبهم من البرابرة.



إلى السماء, كم تقيم في الأرض وتمشي في الأسواق», ويقول لأهل القيروان:«إنه يعلم سـرّكم ونجواكم»[32].

ومن مبادئهم اعتقادهم أن أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم جائرون اغتصبوا الخلافة من أهلها الذي هو علي رضي الله عنه, فكفّروهم لذلك واعتبروهم أعداء لهم في الدين, ولهـذا فهم يلعنونهم جهارا, فيذكر الدبّاغ في كتابه «معالم الإيمان» ما فعلوه من أبشع صور الإهانـة والاستخفاف بالخلفاء الراشدين, قال:«لما كان في رجب سنة331هـ/933م علقـت رؤوس أكباش وحمير وغيرها على أبواب الحوانيت والدروب, فإذا عليها قراطيس معلقة, فيها أسـماء يعنون بها رؤوس الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ»[33].

ومن تعاليمهم التي خالفوا فيها أحكام الشرع؛ أنهم فرضوا على المؤذنين أن يزيـدوا فـي الأذان عبارة«حيّ على خير العمل», ذكر الرحالة التجاني أن بني عبيد«قتلوا بشرا كثيـرا ــ أي من المؤذنين ــ أسقطوا هذه اللفظة من أذانهم تعمدا أو نسيانا»؛ وأنهـم حرمـوا صـلاة التراويح ونافلة الضحى, ولم يكن أحد في مدّة بني عبيد يصليهما إلا مستخفيا, فـإن ظهـروا عليه قتلوه, فقد ذكر التيجاني في رحلته «أنّ بعض عمالهم مرّ برجل على شاطئ البحر وقـت الضحى, فسأله عن صلاته, فذكر له أنه كان جنبا, فلما مرّ بالبحر نزل واغتسل وقضى صلاة الصبح, فلم يقبل ذلك منه وأمر به فألقي في البحر حتى مات»[34].

واستخفوا بأوقات الصلوات, فغيروا وقت صلاتي الظهر والعصر؛ كما اسـتخفوا بـدخول شهر رمضان, فيروي صاحب «معالم الإيمان» أنّ ابن الكافي عامل بني عبيد على برقة أمـر القاضي, وهو من فقهاء المالكية, بإعلان خروج شهر رمضان والخروج لصلاة العيد, فرفض ذلك, إذ لم ير الناس هلال شوال, وقال: والله لا أخرج ولا أصلّي ولا أفطر في يوم من أيـام رمضان ولو علقت بيديّ؛ فخيّر بين أن يدخل في مذهبهم ويعفى عنه أو أن يفعل به ما قـال, فرفض الدخول في دعوتهم, فنصب له صاريا عند الباب الأخير من أبواب الجامع, وعلق بيده إليه في الشمس, فأقام كذلك ظامئا في شدّة الحرّ حتى مات, فأخذوه وصلبوه[35].

كما أبطلوا دعاء القنوت, وأباحوا نكاح المتعة, وأسقطوا طلاق البتة, وورثوا البنات جميـع التركة إذا انفردن.

وادّعوا أن القرآن له ظاهر وباطن, وأن الباطن لا يعلمه إلا أئمـتهم لأنهـم معـصومون, فحرفوا بذلك معاني القرآن وحمّلوه من التأويل ما أتى على ظاهره بالإبطال.

---

[32]) البيان المغرب:1/159-186, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:178.
[33]) معالم الإيمان:3/36, الصراع المذهبي بإفريقية:182.
[34]) رحلة التيجاني:266, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:182.
[35]) معالم الإيمان:3/60-61, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:183.



ومنعوا الفقهاء من الإفتاء بغير المذهب الذي ينسبونه إلى جعفر الصادق, ويسمّونه مذهب أهل البيت؛ وهذا الإمام بريء مما ينسبونه إليه مما هو ظاهر في كونه يقصد به هدم أركان الدين.

وقد كان ما كشف عنه عبيد الله الشيعي من معتقدات منحرفة أكبر دليل للمالكية على عدم انتمائه إلى السلالة الطاهرة من آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم, وأنه بدون شك مدّع هذا النسب ليحقق مآربه في تحريف الدين والقضاء عليه.

وقد فهم العبيديون عن فقهاء المالكية هذا الإنكار فغلّظوا عليهم ومنعوهم من التدريس ومجالس الفتيا؛ حتى اضطروا إلى التدريس والمذاكرة سرّا وعلى خوف وريبة[36]. ولعل السبب في التغليظ على فقهاء المالكية دون الأحناف الذين تجنبوا الصدام معهم, ودون بقايا المعتزلة الذين انخرطوا في دعوتهم وأظهروا لهم التأييد, أن فقهاء المالكية, مع أنهم يمثلون الأغلبية الكبرى وأنّ جمهور الناس بإفريقية والمغرب يقتدون بهم, فإنهم كانوا شديدي الحذر من الابتداع في الدين, وهم أكثر صرامة من غيرهم مع المبتدعين والمخالفين لما عليه سلف الأمة وما تعلموه عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضي الله عنه؛ ولقد كان لهم نضال سابق مع المعتزلة أيام الدولة الأغلبية, واستطاعوا أن يهزموهم بالحجة والبرهان. ولذلك اتخذت معارضة المالكية للدولة الشيعية الإسماعيلية أربعة أشكال هي:

الأول: **المقاطعة وعدم المخالطة لرجال الدولة الجديدة ولكل من يتصل بهم.** فما أن خطب عبيد الله خطبته الأولى وأعلن عن عقيدته ومبادئه, حتى اتخذ علماء المالكية القرار بالامتناع عن الصلاة خلفه ومن حضور خطبه مواكبه, ونفروا من الاختلاط برجال دولته, وهجروا رقادة مركز حكمه خارج القيروان, وقاطعوا كل من يقصدها ويلجأ إليها, إعلانا منهم بتعلّقهم بالسنّة وتمسكهم المتين بها ورفض ما سواها من النحل والنزعات[37]. فروي أن ابن الحجاج أحد فقهاء المالكية كان لا يسلّم على واحد منهم, مجانبا لهم, ولصرامته في ذلك امتحنه قاضي العبيديين, فسجنه ثلاثة أعوام, وهمّ بقتله لولا أن الله تعالى نجاه[38]. ومما يعبر عن الصمود في رفض الدعوة العبيدية ومقاطعتها ما قاله ابن التبّان لمن دعاه للدخول في هذه الدعوة:«لو نشرتني في اثنين ما فارقت مذهب مالك»[39].

وقد قد اتخذت هذه المقاطعة شكلا وجدانيا عاطفيا, بإعلان وجوب بغضهم واستحضار الأسى والحزن على قيام أمرهم وتمكنهم؛ فقد كان الفقيه المالكي أبو إسحاق السبّائي إذا رقى

---

[36]) تراجم أغلبية:393, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:185.
[37]) ورقات, حسن حسني عبد الوهاب:210/1, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:192.
[38]) تراجم أغلبية:337, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:193.
[39]) معالم الإيمان:14/3, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:194.

رقية يقول:«وببغضي في عبيد وحبّي في نبيّك وأهل بيته, اشف كلّ من رقيته»[40]؛ وآلى ربيع القطان على نفسه أن لا يشبع من طعام ولا نوم حتى يقطع الله دولة بني عبيد[41].

وحتى في الظرف الذي اضطر فيه بعض خلفاء هذه الدولة لتعيين قاض مالكي, قصد تأليف قلوب العامة إليهم, كان الفقيه الذي أجبر على القضاء, وهو أبو عبد الله بن أبي منصور, متصلبا في موقفه, اشترط على الخليفة أن لا يأخذ لهم صلة, ولا يركب لهم دابة, ولا يقبل لمن اتصل بهم أو قاربهم شهادة, ولا يركب لهم مهنّئا ولا معزّيا[42]. إنها المقاطعة التامّة للسلطة الحاكمة, بل هي أكثر من ذلك, إنّها عبارة عن إقامة دولة داخل دولة لها استقلالها الذاتي, فأي جسارة أشدّ من أن يرفض القاضي شهادة أتباع الخليفة؟ وأي غنم يغنمه الخليفة من استقضائه لشخص لا يحضر له محفلا ولا مأتما, ولا يسعى لتهنئة ولا لتعزية؟[43].

الثاني: تكفيرهم والمجاهرة بمعاداتهم. وقد أدرك العبيديون أن المالكية يمثلون عقبة في سبيل توطيد دعائم دولتهم, بما ينشرونه بين الناس من الحكم بتكفيرهم ووجوب معاداتهم, لذلك عاملوهم بكل قسوة؛ من ذلك ما حدث للفقيه المناضل المناظر أبي إسحاق ابن برذون وصاحبه ابن هذيل, فقد نكّل بهما شر تنكيل ثم قتلا قتلة شنيعة, ولعل ما صدر منهما عند قتلهما ليدلّ بوضوح على مدى تأثير فقهاء المالكية على عامة الناس لمعاداة العبيديين؛ فقيل إنّ أبا بكر بن هذيل لمّا جرّد ليقتل قال له عامل عبيد الله على القيروان: ترجع عن مذهبك؛ فقال له ابن هذيل: عن الإسلام تستيبني؟ فقتل. وقيل جاء فيه وفي ابن برذون كتاب من الخليفة بالمهدية فيه: يدخلان في الدعوة أو يضربان بالسياط حتى يموتا, فعرض عليهما ذلك, فقالا: ما نترك الإسلام, فقيل لهما: قولا للناس ولا تفعلا, فقالا: يقتدى بنا فيما نفعل, عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة؛ فقتلا ثم ربط جسداهما بالحبال, وجرّا بالبغال مكشوفين بالقيروان, وصلبا نحو ثلاثة أيام, ثم أنزلا فدفنا[44].

الثالث: المناظرة والمواجهة العلمية. فقد تصدى علماء المالكية لهذه الدعوة بالمناقشة لمبادئها وأفكارها, وبيان بطلانها وتهافت أسسها؛ وذلك من خلال مجالس المناظرات التي كان يعقدها الخلفاء العبيديون بين علماء دعوته وعلماء المالكية. ولم يكن المالكية يستنكفون من الذهاب لهذه المجالس, بل كانوا يرونها ميدانا من ميادين الجهاد, فكانوا يجتمعون ليختاروا الأكفأ لهذه المهمّة فيرسلوه لها. وقد كانت هذه المساجلات تنجلي عن ظهور حجج فقهاء المالكية, وهزائم نكراء لدعاة الشيعة بحضور خلفائهم. وقد برز في مجال المناظرة للعبيديين

---

40) معالم الإيمان:71/3, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:193.

41) معالم الإيمان:88/3, الصراع المذهبي بإفريقية:193.

42) معالم الإيمان:55/3, الصراع المذهبي بإفريقية:196.

43) الصراع المذهبي بإفريقية:196.

44) تراجم أغلبية:391, الصراع المذهبي بإفريقية:195.



وقدرته على مجادلتهم بالحجة والبرهان, أبو عثمان سعيد بن الحداد, قال عنه صاحب «رياض النفوس»:«كان عالما ثقة في الفقه, والكلام, والذبّ, والردّ على الفرق المخالفين للجماعة, من أدهى الناس وأعلمهم بما قاله الناس»[45].وبرز أبو محمد ابن التبان, وقد روي أنه بعد أن هزمهم في إحدى المناظرات عرضوا عليه الدخول في نحلتهم فقال لهم:«شيخ له ستون سنة يعرف حلال الله وحرامه, ويردّ على اثنتين وسبعين فرقة, يقال له هذا؟ لو نشرتني في اثنين ما فارقت مذهب مالك»[46].

كما برز مناظر آخر هو أبو سعيد ابن أخي هشام[47], وغيرهم.

الرابع: **إعلان الجهاد ووجوب مقاتلتهم**[48]. وكان موقف المالكية الجهادي من العبيديين قد صرحوا به من قبل سقوط الدولة الأغلبية, فقد أفتوا به آخر أمراء الأغالبة وأظهروا البراءة من هذه الدعوة[49]. ولئن ابتدأت مقاومة علماء المالكية للدولة الشيعية العبيدية مقاومة تقوم على المقاطعة والمواجهة العلمية, وضحّوا من أجل ذلك بأموالهم وأنفسهم؛ فذلك لأنهم لم يكن لهم سابق إعداد للمقاومة المسلحة بعد تخاذل آخر الأمراء الأغالبة وفراره تاركا القيروان مكشوفة للدعيّ الإسماعيلي خالية من كل حماية؛ لذلك لما تبلور الموقف الجهادي لديهم والتف عامة المسلمين من أهل السنة حولهم, انتهزوا أول فرصة تمكنوا فيها من قتالهم, وذلك حين أعلن أبو يزيد مخلّد بن كيداد الخارجي, المعروف بصاحب الحمار, ثورته ضدّ هذه الدولة الشيعية التي تعتبر الخوارج ألدّ أعدائها التاريخيين؛ فتحالفوا معه رغم ما بين أهل السنة والخوارج من خلافات مذهبية, وما كانوا ينقمون به على أبي يزيد من هتكه وأعوانه وأنصاره لأحكام الشريعة باستباحة الدماء والفروج والأموال, ومعرفتهم بقصده من هذه الثورة التي هي أبعد ما تكون عن نصرة الدين وحماية الإسلام كما حاول أن يوهم به الناس[50]. ولكن لما كان اختلاف أهل السنة مع الخوارج وخاصة الإباضية التي ينتمي إليهم أبو يزيد صاحب الحمار, لا يتعدّى بعض المسائل التي لا تمس جوهر العقيدة الإسلامية, بينما اختلافهم هم والخوارج الإباضية مع الشيعة الإسماعيلية يتعلق بجوهر العقيدة, على ما تقدم بيانه؛ كان ذلك مبررا للتحالف مع هذه الثورة. فقد روي أن الفقيه ربيع بن القطان عوتب في خروجه مع أبي يزيد إلى حرب بني عبيد, فقال: وكيف لا أفعل وقد سمعت الكفر بأذني[51]. وقد صور الدبّاغ حماس القيروانيين للخروج لمحاربة العبيديين بالمهدية في عهد الخليفة الثالث المنصور بالله إسماعيل:«ولم

---

[45]) رياض النفوس:31/2. وانظر ما روي عنه في بعض مناظراته: طبقات علماء إريقية199 وما بعدها؛ تراجم أغلبية:356-357.
[46]) معالم الإيمان:113/3-115, وفيه تفاصيل المناظرة, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:210.
[47]) معالم الإيمان:128/3, وفيه تفاصيل المناظرة, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:212.
[48]) انظر اتخاذ قرار الجهاد والإعداد له: ترتيب المدارك:303/5- 3310.
[49]) البيان المغرب:137/1, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:191.
[50]) يذكر الدارسون أن أهم أسباب خروجه هو دعم قبيلة زناتة التي ينتمي إليها ضدّ هيمنة قبيلة صنهاجة التي كان عليها اعتماد العبيديين في تأسيس دولتهم.
[51]) معالم الإيمان:37/3, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:201.



يتخلف من الفقهاء والصلحاء أحد...إلا العاجز أو من ليس عليه حرج»[52]. إلا أنّ هذه الثـورة لم يكتب لها الانتصار, وفشل حصار المهدية بعد أن كانت على وشك السقوط والقضاء نهائيا على العبيديين, وذلك بسبب خيانة أبي يزيد صاحب الحمار الذي قدّر أنه بعد تحقيق الانتصار سيكون المالكية وعلماؤهم عقبة في سبيل توطيد حكم الخوارج في دول المغرب العربي, فأعطى أوامره لأنصاره أن ينكشفوا عن أهل القيروان حتى يتعرضوا للقتل من طرف العبيديين, فيكونون هم الذين قتلوهم, لا الخوارج فيستريح منهم؛ وبذلك وقعت في القيروانيين مذبحة عظيمة استشهد فيها ما يزيد عن الثمانين من العلماء والفقهاء وعلى رأسهم ابن القطان, قال ابن عذاري:«أراد الراحة منهم, لأنه فيما ظنّ إذا قتل شيوخ القيروان وأئمة الدين, تمكن من أتباعهم فيدعوهم إلى ما شاء, فيتبعونه, فمكر ومكر الله به, وخذله مثلما خذل أولياء الله, فهزمه المنصور ــ الشيعي ــ هزيمة منكرة, وذلك بعد انضمام عدد غير قليل من جنده إلى جيوش المنصور ــ الشيعي ــ, ولحاق بعضهم بالقيروان حتى لم يبق له من اعتماد إلا على قبيلتي هوارة وبني كعلان. فتقهقر ويمّم مدينة القيروان, لكن امتنع عليه أهلها وحملوه على الارتداد مع من بقي له من جند»[53]. وطارده جنود المنصور العبيدي إلى الصحراء, ووقع القبض عليه وبعث به إلى المهدية, وهناك مثّل به بعد أن طيف به في غير مكان من بلاد إفريقية, وكانت نهايته في 30 محرم سنة 947/336, وبذلك أسدل الستار على أحداث هذه الثورة بالنسبة للخوارج؛ ولكن تبعاتها تواصلت بالنسبة لأهل السنة ومن يمثلهم من العلماء وفقهاء المالكية, فقد توجه المنصور إلى القيروان قصد الانتقام من أهلها وعلمائها على مناصرتهم للخارجي وثورتهم معه ضدّ دولته؛ فأحدث فيهم قتلا كثيرا وعذابا عظيما. ذكر القابسي أنّ عدد من استشهد بدار البحرية من المهدية من حين دخول العبيديين إفريقية إلى عهده بلغ أربعة آلاف رجل, ما بين عالم وعابد ورجل صالح[54].

فشل العبيديين وانتقامهم من فقهاء المالكية

لقد تكاملت هذه الأساليب التي واجه بها علماء أهل السنة من المالكية في إفشال الدعوة العبيدية وإعاقة نشر معتقداتهم وفقههم بين الناس؛ وأدرك العبيديون أن المذهب المالكي وفقهاءه يمثلون سدّا منيعا أمام أهدافهم, وأنهم لو استطاعوا أن يزيحوهم من طريقهم لأمكن لهم توطيد أركان دولتهم سياسيا وفكريا؛ لذلك راحوا يضطهدون الفقهاء ويرهبونهم للدخول في دعوتهم, وقد حكى ابن عذاري أخبارا كثيرة عمن عذّبوا أو استشهدوا من علماء أهل السنة من المالكية[55]؛ وكانوا يمنعونهم من الإفتاء بمذهب مالك, ويحكمون عليهم بالإقامة في بيوتهم

---

[52]) معالم الإيمان:47/3, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:204.
[53]) البيان المغرب:218/1, نقلا عن الصراع المذهبي بإفريقية:204.
[54]) المدارس الكلامية بإفريقية ص211.
[55]) انظر البيان المغرب:1/ الصفحات26, 27, 32, 33, 34, 154, 155, 182, 187, 188.



ولا يبرحونها, وأن يوقفوا اجتماعاتهم العلمية التي يعقدونها للمذاكرة كما كانوا يفعلون في مسجد السبت[56], وأن يتنحوا عن تعليم الناشئة من طلبة العلم, وصار الإفتاء بمذهب مالك أو تعليمه أو حمل كتاب «الموطّأ» جريمة يعاقبون عليها بالتعذيب والقتل. إلاّ أنّ صمود هؤلاء الفقهاء ذهب بهم إلى أبعد مدى, فقد كانوا يقومون بالتدريس سرّا, في بيوتهم ودكاكين حرفهم والمقابر؛ فهذا ابن اللبّاد لمّا سجن ثم أطلق سراحه, اشترط عليه أن لا يفتي ولا يجتمع بأحد وإن مرض فلا يعاد, ولكنه ما تخلّى يوما عن أداء رسالته إلى أن مات, فقد كان ابن أبي زيد القيرواني وابن التبّان يأتيان إليه خفية, وربما جعلا الكتب في أوساطهما وحجرهما حتى تبتلّ بعرقهما[57]؛ وهذا محمّد بن الفتح المرجي, وهو ممن عزم على الخروج لقتال بني عبيد, ولكنه لم يفعل لضعفه وكبر سنّه, فكان يخرج إلى مقبرة بني سلم, فيستتر بحائط يقرأ على أصحابه هناك[58].

ولم يكد الخليفة الفاطمي الرابع, المعز لدين الله, أبو تميم معدّ, ينتقل بمركز الحكم إلى القاهرة سنة362هـ/972م, ويستخلف على إمارة كامل المغرب بلكّين بن زيري, حتى بدأ علماء المالكية في استجماع قوتهم واسترداد نفوذهم, ففتكوا بأتباع العبيديين في كل مكان وخاصة بالمهدية والقيروان, وأنزلوا بهم مجزرة عظيمة, عرفت لدى المؤرخين باسم«محنة المشارقة» أو«وقعة الشيعة» سنة435هـ/1038م. ولم يطل الزمن حتى تمكنوا من تحقيق ما من أجله رفعوا راية الجهاد ضدّ الشيعة العبيدية, فعذّب منهم من عذّب واستشهد من استشهد, بل تمكنوا أيضا حتى من تحقيق ما كافحوا من أجله الأغالبة الذين قربوا إليهم المعتزلة وتبنّوا آراءهم, فقضوا على جميع أنواع البدع والشبهات والانحرافات العقائدية والفقهية, وصفا الوضع من جديد لعقيدة أهل السنة وللمذهب المالكي.

مذاهب ومعتقدات أخرى في عهد ابن أبي زيد القيرواني

لم يكن المذهب العبيدي هو وحده الذي عاصره ابن أبي زيد, واطلع على معتقداته وآرائه, وشهد صراع أهل السنّة العلمي والقتالي معه؛ بل كانت الساحة الإفريقية في المجال العقائدي والفكري تتنازعها تيارات مختلفة, منذ عهد الأمراء الموالين للدولة الأموية إلى نهاية عهد الأغالبة الموالين للدولة العباسية. فقد كان للمذهبين الإرجائي والاعتزالي حضور بالقيروان, توفّر لهما بتشجيع الأمويين للمرجئة, والعباسيين من بعدهم ممثّلين في الأغالبة للمعتزلة. لكن وإن تمّ القضاء على الإرجاء كمذهب قائم في عهد الأغالبة[59], وتمّ انحسار الاعتزال بعد سقوط

---

[56]) انظر معالم الإيمان:28/3.
[57]) انظر معالم الإيمان:29/3.
[58]) انظر معالم الإيمان:47/3.
[59]) انظر أسباب القضاء على مذهب المرجئة من قبل العباسيين وممثليهم الأغالبة: الصراع المذهبي بإفريقية:159.

الدولة الأغلبية بسبب تحوّلهم وانتمائهم إلى المذهب العبيدي[60]؛ إلاّ أنّ آراء المـذهبين ظلّـت حاضرة ومتناقلة, إمّا عن طريق بقاياهم, أو عن طريق علماء أهل السنة الممثلـين بعلمـاء المذهب المالكي الذين كانوا يعرضون لآراء مخالفيهم في سياق الردّ عليهم ونقض معتقداتـه, بحيث تمكّن ابن أبي زيد من الاطلاع عليها.

ومع المذاهب العبيدي الشيعي, والارجائي, والاعتزالي, فقد تقدّم لنا أنّ المذهب الخـارجي, الصفري والأباضي, كان حاضرا أيضا في إفريقية, وقد تمكن أصحابه من إقامة دولة وبسط نفوذهم على مناطق شاسعة فيها بما في ذلك مدينة القيروان في بعض الفتـرات, ممـا جعـل لآرائهم رواجا وانتشارا[61], وقد قام بين الخوارج وأهل السنة تحـالف عـسكري لمحاربـة العبيديين على ما بيّنّاه.

وإنّ اطلاع ابن أبي زيد القيرواني على مختلف عقائد هذه الفرق المخالفـة لأهـل الـسنة, سنجد له صداه في المقدّمة العقائدية للرسالة الفقهية التي ألّفها, على ما سنبيّنه عند دراستنا لهذه العقيدة.

نشأة ابن أبي زيد وطلبه العلم

في هذا الإطار السياسي المتمخض عن الصراع المذهبي بين الفرق الدينية وخاصـة بـين أهل السنة الذين يمثلهم المالكية الذين يمثلون غالبية مسلمي الشمال الإفريقي, وبـين التيـارات المتعددة التي واجهوها وعارضوا مبادئها ومعتقداتها, كالمعتزلة في عهـد الدولـة الأغلبيـة, والخوارج الصفرية والإباضية, والشيعة وخاصة الإسماعيلية؛ نشأ ابن أبـي زيـد القيروانـي وتلقى تعليمه الديني على خوف من اضطهاد الدولة العبيدية المتربّصين بكل من ينـشر مـن المالكية علوم أهل السنة, وبكلّ من يتلقّى هذه الدروس. وقد استطاع هـذا الطالـب أن يـشقّ طريقه في طلب العلم, وأن يصل إلى الأخذ عن أبرز من يمثل المذهب المـالكي بـالقيروان, رغم الحصار المضروب عليهم. وقد رأينا كيف أن فقهاء المالكية استطاعوا أن يكسروا هـذا الحصار, بتحويل الدكاكين وأماكن العمل والمقابر إلى مراكز للتعليم والتـدريس, فـي سـرّية تامّة, وبذلك حافظوا على تواصل السند العلمي بهذه الطريقة, فترة وجـود الدولـة العبيديـة بالقيروان والمهدية, قبل رحيلها إلى القاهرة, أي ما يزيد على الستين سنة, وتمكنوا من حمايـة عقيدة أهل السنة ومذهب الإمام مالك بين غالبية الناس الملتفين حولهم. وأما العلماء الذين أخذ عنهم ابن أبي زيد القيرواني بالقيروان, فمنهم:

ــ أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح, المعروف بابن اللبّاد القيروانـي. لـه حفـظ كثيـر وعناية بجمع الكتب, مع حظّ وافر من الفقه. امتحن وسجن في عهد العبيديين, ثم أطلق سراحه

[60]) انظر أسباب انتماء المعتزلة في القيروان للمذهب العبيدي: الصراع المذهبي بإفريقية:106 - 109
[61]) انظر المدارس الكلامية بإفريقية: 81 -83؛ الصراع المذهبي بإفريقية: 110 - 117.



بشرط أن يلزم داره, ولا يفتي, ولا يجتمع إليه أحد, وإن مرض فلا يعاد, فكان يأتيه الطلبة خفية ليدرسوا عليه, ومنهم ابن أبي زيد. توفي سنة 333هـ[62].

ـ أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني, مؤلف«طبقات علماء إفريقية». مشهور بالثقة والصلاح, عالم بالسنن وتاريخ الرجال, جماع للكتب. وقد شارك في جهاد العبيديين. توفي سنة 333هـ[63].

ـ أبو الفضل العباس بن عيسى الممسي. كان فقيها فاضلا عابدا, يتكلم في علم مالك كلاما عاليا, ويفهم علم الوثائق فهما جيّدا, ويناظر في الجدل وفي مذاهب أهل النظر على طريقة المتكلمين والفقهاء مناظرة حسنة. استشهد سنة 333هـ بالمهدية في قتال العبيديين[64].

ـ أبو سليمان ربيع بن عطاء الله بن نوفل القطان. كان فقيها عالما بعلوم القرآن, حافظا للحديث, عالما بمعانيه وعلله ورجاله, معتنيا بالأحكام الفقهية. وكان من النساك الورعين. استشهد سنة 333هـ بالمهدية في جهاد العبيديين[65].

ـ أبو عبد الله محمد بن مسرور العسال. الإمام العالم المشهور بالعلم والصلاح وإجابة الدعوة. توفي سنة346هـ[66].

ـ أبو العباس عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن إسحاق الإبياني. عالم إفريقية في زمانه, وحافظ المذهب بها. توفي سنة352هـ[67].

ـ أبو عثمان سعدون بن أحمد الخولاني. كان من العلماء العاملين والفقهاء المتعبّدين المرابطين بقصر المنستير. وهو من المعمّرين, أدرك سحنونا ولم يأخذ عنه, وهو من كبار أصحاب ابنه, فيكون ابن أبي زيد قد شارك شيوخه في الأخذ عنه[68]. توفي بالمنستير سنة 324هـ.

ـ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد السبائي. الإمام المشهور بالعلم والصلاح. جعل من داره مكانا لاجتماع العلماء بالناس للتحذير من العبيديين. وقد شارك في الجهاد ضدّهم مع علماء القيروان في ثورة أبي يزيد الخارجي. توفي سنة356هـ[69].

ـ أبو ميمونة درّاس بن إسماعيل الجروي المغربي الفاسي. الفقيه الحافظ النظار, المعروف بالعلم والصلاح والدين المتين. دخل القيروان ونزل عند ابن أبي زيد, فأخذ عنه ابن أبي زيد كتاب «الموازية», توفي سنة357هـ[70].

---

[62]) ترتيب المدارك:286/5 - 295 ؛ شجرة النور الزكية: 84؛ تراجم المؤلفين التونسيين:199/4.
[63]) ترتيب المدارك:323/5 -326؛ شجرة النور: 83 - 84.
[64]) ترتيب المدارك: 297/5 - 310؛ شجرة النور: 83؛ تراجم المؤلفين التونسيين:381/4.
[65]) ترتيب المدارك:310/5 - 321؛ شجرة النور:83؛ تراجم المؤلفين التونسيين:92/4.
[66]) شجرة النور:84 - 85.
[67]) ترتيب المدارك:10/6 - 12؛ شجرة النور:85؛ تراجم المؤلفين التونسيين:44/1.
[68]) شجرة النور:82 - 83.
[69]) ترتيب المدارك:54/6 - 76؛ شجرة النور:94.
[70]) ترتيب المدارك:81/4 - 84, شجرة النور:103.



ـ أبو محمد عبد الله الأصيلي الأندلسي. التقى في رحلته إلى المشرق بعلماء القيروان, منهم عبد الله بن أبي زيد, فأخذ كل منهما عن صاحبه, فكتب ابن أبي زيد عنه عن شيوخه الأندلسيين, توفي سنة392 هـ[71].

وغيرهم.

شيوخه في رحلته للحج

خرج ابن أبي زيد حاجا, وفي رحلته التقى جمعا من العلماء, فسمع من أبي سعيد بن الأعرابي, وإبراهيم بن محمد بن المنذر, وأبي علي بن أبي هلال, وأحمد بن إبراهيم بن حماد القاضي, والحسن بن بدر, ومحمد بن الفتح, والحسن بن نصر السوسي, وعثمان بن سعيد الغرابلي, وحبيب بن أبي حبيب الجزري, وغيرهم[72].

إجازاته وأسانيده

لم يكتف ابن أبي زيد القيرواني بما تلقاه عن العلماء مباشرة؛ بل كان حريصا على أن يحصل على الإجازات والأسانيد العلمية في الأحاديث والروايات والآثار وأقوال الفقهاء, وذلك من طرف مشاهير علماء عصره الذين يمثلون حلقات السند العلمي في وقته, في مراكز العلم الأخرى, ولم يمكنه السفر إليهم للأخذ عنهم؛ فكان أن وجّه إلى أئمة المذهب ببغداد ومصر يطلب إجازته بمروياتهم؛ فأجازه بكر بن العلاء القشيري البصري, وأبي بكر الأبهري البغدادي إمام المالكية ببغداد, وأبي بكر بن الجهم المعروف بابن الوراق المروزي البغدادي, وأبي إسحاق بن شعبان المعروف بابن القرطي المصري, ذكر ذلك هو في مقدمة كتابه «النوادر والزيادات»[73].

وقد أفاده حرصه على الحصول على الأسانيد العلمية أن امتاز بعلوّ أسانيده, فهو يروي عن سحنون بواسطة, وعن ابن القاسم بواسطتين, وعن مالك بثلاث[74].

منزلته العلمية

تجدر الإشارة هنا إلى أن إسناد العلماء الإجازات لمن يطلبها تعتبر تزكية له وثقة منهم بكفاءته العلمية وأهليته لما أجازوه فيه؛ وهذا بناء على سبق معرفتهم بمكانته العلمية, إمّا بمعرفتهم الشخصية له, أو باشتهاره ووصول خبره إليهم. وإنّ إسناد هؤلاء الأئمة المشهورين إجازاتهم لابن أبي زيد القيرواني لخير دليل على شهادتهم له بالنبوغ والعالمية, وعلى شهرته وبعد صيته في الآفاق.

---

[71]) انظر ترتيب المدارك:136/7.
[72]) انظر ترتيب المدارك:217/6؛ شجرة النور:96.
[73]) مخطوط رقم 5728, ورقة 2.
[74]) الفواكه الدواني:9/1.



وبالفعل فقد بلغ ابن أبي زيد القيرواني بعد تحصيله العلم منزلة رفيعة بين علماء عصره, وشهد له بذلك شيوخه قبل أن يشهد له تلاميذه والمؤرخون له.

فقد بلغ من ثقة علماء عصره بعلمه ومعرفتهم بمنزلته, أن مال بعض شيوخه إلى تقليده في آرائه, قال حافظ المغرب أبو الحسن علي بن عبد الله القطان: ما قلّدت أبا محمد ابن أبي زيد, حتى رأيت السبائي يقلّده[75], والسبائي هذا أحد شيوخه. وبعد أن كان هو الطالب لإجازة العلماء ببغداد, أصبح هو المطلوب من هؤلاء العلماء أن يجيزهم بكتبه, لما سمعوا عنها وعرفوا قيمتها, فقد أرسل أبو عبد الله محمد بن مجاهد رسالة إلى الشيخ ابن أبي زيد يشيد له فيها بكتابيه «المختصر» و«النوادر» ويشكره عليها, ويطلب منه أن يتفضّل بإنفاذهما بعد عرضهما بحضرته, وإجازتهما له ولغيره من علماء بغداد, فجاوبه الشيخ بأنّه سوف يوجّه إليه وللشيخ الأبهري إمام المالكية ببغداد بالكتابين المذكورين[76]. كما أظهر علماء بغداد تقديرهم لمكانة الشيخ العلمية واهتمامهم بكتبه وبما بذله فيها من جهد لخدمة المذهب المالكي والعقيدة السنية, وذلك بما قام به الأبهري من تتبع ألفاظ «الرسالة» ومعانيها, فرفعها إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم أو إلى أصحابه رضي الله عنهم, وسمّى هذا العمل بـ«مسلك الجلالة في مسند الرسالة»[77]؛ وبما قام به القاضي عبد الوهاب البغدادي من وضع شرح عليها وعلى «مختصر المدونة», وسمّى شرح المختصر «الممهّد في شرح مختصر أبي محمّد»[78].

وقد أفاض نظراؤه المعاصرون له من العلماء, وكذلك طلبته, في ذكر قيمته العلمية وخصاله الأخلاقية؛ ففي الجانب العلمي قال أبو الحسن القابسي:«إمام مؤيّد موثوق به في درايته وروايته»[79], وذكره أبو بكر بن الطيب الباقلاني في كتابه, فعظّم قدره وأضفى عليه لقب «الشيخ»[80]. ولخص القاضي عياض شهادة العلماء فيه بقوله:«كان أبو محمد إمام المالكية في وقته, وقدوتهم, وجامع مذهب مالك, وشارح أقواله. وكان واسع العلم, كثير الحفظ والرواية, كتبه تشهد له بذلك, فصيح القلم, ... وحاز رئاسة الدين والدنيا, وإليه كانت الرحلة من الأقطار. وهو الذي لخّص المذهب وضمّ نشره وذبّ عنه»[81]. وللجهد الكبير الذي بذله في خدمة المذهب المالكي, والأثر الذي أحدثه فيه أطلق عليه أهل المذهب تسميتان:«مالك الصغير»[82] و«قطب المذهب»[83].

---

[75]) ترتيب المدارك:216/6.
[76]) ترتيب المداك:197/6.
[77]) انظر «الرسالة الفقهية مع غرر المقالة», محمد أبو الجفان:43.
[78]) ترتيب المدارك:222/7.
[79]) ترتيب المدارك: 216/6.
[80]) ترتيب المدارك:216/6.
[81]) ترتيب المدارك:216/6.
[82]) طبقات الفقهاء للشيرازي:160.
[83]) معالم الإيمان:110/3.



ويلخص هذه المنزلة وصف محمد مخلوف له بـــ«الفقيه, النظار, المتكلّم, الحافظ, الحجّــة, الأديب»[84].

وفي الجانب الأخلاقي والسلوكي, فقد كان ورعا, ذا وقار وصلاح تام, عفيفا, فاضلا, سريع الانقياد للحق, شجاعا في إعلان الحق والتنويه بأهله, ويظهر ذلك في الصدع بآراء أهل السنة في عهد الدولة العبيدية, من خلال تآليفه ورثائه لشيوخه[85].

ومن علامات ورعه وفضله, ما ذكر أنّه قام ذات ليلة للوضوء, فصبّ الماء من القلّة فـــي الإناء فانهرق, ثمّ صبّه ثانية فانهرق, ثمّ جرى له ثالثة, فاستراب, وقال:«تتمــرّدون علينـــا», فسمع من يقول له ــ ولا يراه ــ: إنّ الصبي بال, فرشّ على القلّة, فكرهنا وضوءك منها[86].

وكان قد وسّع الله عليه في الرزق, فكان ذا مال وفير, وضرب المثل الأعلى في التــصرف فيه بما يرضي الله تعالى بحسب احتياجات دينه وأهل بلده. فكان كثير البــذل لطلبــة العلــم, بالإنفاق عليهم وإكسائهم وإسكانهم وتزويدهم, وكذلك تزويجهم, وخاصة الغرباء مــنهم, فقــد أهدى أحد طلبته أبا بكر بن أبي العباس الصقلّي جارية, وزوّج آخر فتاة كان قد كفلها وربّاها, وزوج ثالثا ابنته؛ كما كان واسع الصلة بماله, للعلماء والفقهاء, فقد بعث إلـــى القاضـــي عبــد الوهاب البغدادي بألف دينار من الذهب عندما بلغه إقلاله بسبب إنفاقه على الطلبـــة, ووهــب ليحيى بن عبد الله المغربي عند قدومه إلى القيروان مائة وخمسين دينار ذهبا؛ وأرســل إلـــى الفقيه أبي القاسم بن شبلون بخمسين دينارا عندما بلغه أنه أصيب بمرض, وجهّز ابنة الــشيخ أبي الحسن القابسي بأربعمائة دينارا ذهبا, قائلا: كنت أعددتها من حين إملاكها لــئلاّ يــشتغل قلب أبيها من قِبَلِها؛ وعندما ولدت ابنة الشيخ محرز بن خلف, خصّص لها شــيئا مــن المــال وجعله بيد أحد التجار, فلما كبرت وطلبت للزواج أرسل إليها ما أثمرت التجارة, وهو مقــدار خمسين ألف دينار؛ أضف إلى ذلك ما كان يعطيه للفقراء والمساكين من أهل بلده ومن يقصده من خارجها. وقد اشتهر ابن أبي زيد القيرواني بهذا الكرم العالي والبذل العظيم, حتى إنّه كان لا يجتمع عنده نصاب زكاة رغم كثرة موارده اليومية[87].

الأديب والشاعر

أضاف ابن أبي زيد القيرواني إلى نبوغ في العلوم الشرعية براعته في مجال الأدب, فقــد كان فصيح اللسان له قدرة على البيان, في المجالين الشفهي والكتابي. كما كان ينظم الــشعر, وقد وصفه مترجوه بأنّه شاعر مجيد متفنّن[88], وأنّه ذا عذوبة ألفاظ, وملاحة إيــراد, وجزالـــة

---

84) شجرة النور الزكية:96.

85) ترتيب المدارك: 216/6, 219.

86) ترتيب المدارك: 219/6.

87) معالم الإيمان, للدباغ:113/3؛ الفواكه الدواني:8/1

88) ترتيب المدارك: 215/6؛ تراجم المؤلفين التونسيين: 443/2.

معان[89]. ومن شعره في رثاء شيخه أبي الفضل العباس الممسي, وكان قد استشهد في معركة المهدية ضدّ العبيديين:

يا ناصرا للدين قمت مسارعا وبذلت نفسك مخلصا ومريدا
وذببت عن دين الإله مجاهدا وابتعت بيعا رابحا محمودا
عهدي به بين الأسنة لم يكن لله عند لقا العدوّ كمودا
كانت حياتك طاعة وعبادة فسعدت في المحيا ومت سعيدا
يا قرّة للناظرين وعصمة للمسلمين وعدّة وعديدا
يا فاتق الرتق الخفي بعلمه ومبينا للمشكلات مفيدا
جمعت كلّ فضيلة ونقيبة وحويت علما طارفا وتليدا
وبرعت بين أصوله وفروعه فقهرت ما قد كان منه عتيدا
يا أيّها المحسود في أخلاقه وفعاله لا لمت فيك حسودا
أفديك من ورع عليم فاضل لك في الورى ما إن رأيت عنيدا
يبكي إذا غسق الدجى بمدامع قد خددت في خدّه أخدودا
إن فاتني نظر إليك فلم يفت ذكر يحلّ من السلو عقودا
ومدامع تشفي وتطفي بالحشا نارا إذا طفيت تزيد وقودا[90]

وقال في رثاء شيخه أبي بكر بن اللباد, وكان قد امتحن بالسجن, ثم بالمنع من الخروج من بيته, ومن التدريس والاجتماع بأهل العلم والطلبة:

يا من لمستعذب في ليله حزنا مستوطن من بقايا دائه وطنا
يا عين وابكي لمن في فقده فقدت جوامع العلم والخيرات إذ دفنا
لهفي على ميت ماتت به سبل الخيرات قد كان أحيى الدين والسننا
نفسي تقيك أبا بكر ولو قبلت فدتك من كل مكروه إليك دنا
إنّا فقدناك فقد الأرض وابلها فنحن بعدك نلقى الضيم والفتنا
ونحن بعد أيتام بغير أب إذ غيب الترب عنا وجهك الحسنا

وقال في ذكر محنته:

قد كان يعتز بالرحمان إذ قصدوا لذلّه بهوان السجن إذ سجنا
كم محنة طرقته في الإله فلم يجد لذلك إذ في ربّه امتحنا
بل كان حصنا لدين الله ينصره ويحتمي مغضبا لله إن فتنا
إن صال في الحق لم يرهب عواذله ولا ملامة من في قوله طعنا

---

[89]) معالم الإيمان:110/3.
[90]) ترتيب المدارك:308/5.



حتى استنار به الإسلام في بلـــد	لولاه مات به الإيمان واندفنا
الفقـــه خلّتـــه والعلـــم حليتــــــه	والدين زينتـــه والله شاهدنـــا
أب لأصغـــرنـــا كفـــل لأكبرنـــا	وفي النوازل ملجانا ومفزعنـــا
يـــا من هو العلم المشهور منظره	ومن تأدّب بـــالتقـــوى وأدّبنـــا
ومن به تكشف الظلماء إن نزلت	ومن بدعوته الرحمان ينفعنـــا[91]

موقفه من العبيديين

لا يشذّ موقف ابن أبي زيد من الدعوة العبيدية الشيعية, عن موقف مشائخه وعلماء بلده, في المسارت التي اتخذوها لمواجهتها؛ والأخبار المنقولة عنه تدلّنا أنّه كان ضالعا فيها؛ فقد جعـــل من داره مركزا لاجتماع علماء المالكية لتدارس أمر العبيديين وطـــرق مجـــابهتهم, واختيـــار المناظرين لهم من بينهم ممّن يقدر على إفحامهم, من ذلك ما روي أنّ والي العبيـــديين علـــى القيروان شدّد في طلب أهل العلم ليدخلهم في الدعوة, فطلب أبا سعيد بن أخـــي هـــشام, وأبـــا محمد بن التبان, وأبا القاسم بن شبلون, وأبا محمد بن أبي زيد, وأبا الحسن القابسي, فـــاجتمعوا بدار أبي محمد بن أبي زيد, واتفقوا على السير إليه, فقال لهم ابن التبان: أنـــا أمـــضي إليـــه وأكفيكم مؤونة الاجتماع به, ويكون كلّ واحد في داره, وأبيع روحي من الله دونكم, لأنكـــم إن أتى عليكم وقع على الإسلام وهن. ولمّا دخل على الوالي قال له: جئتك من قوم إيمانهم مثـــل الجبال, أقلّهم يقينا أنا[92].

وقد شارك في جهاد العبيديين في الحملة التي قادها ضدّهم شيوخه فقهاء القيروان بالمهديـــة سنة 333هـــ؛ وكان عمره في هذه الواقعة ثلاثة وعشرين سنة. ولا شكّ فإنّ مثل نفـــس ابـــن أبي زيد الطامحة للعلى بخدمة دينها, يكون صاحبها قد وظّف ماله أيضا في تجهيز الجيش؛ إذا احتملنا أنّه بدأ حياته موسرا. وكما قدّم نفسه وماله في الجهاد في سبيل الله تعالى, فقد وظّـــف كذلك لسانه وقلمه لرثاء شيوخه المستشهدين والإشادة بجهادهم في ميادين العلم والقتال[93].

ومن مظاهر مواجهته للعبيديين؛ أنّ الخارجي أبا يزيد صاحب الحمار لمّـــا تغلّـــب علـــى القيروان وأخرج منها الشيعة العبيديين, بادر ابن أبي زيد القيرواني مع ثلّة من الفقهـــاء إلـــى إعادة الدروس الشرعية على مذهب أهل السنة ومذهب مالك, في جامع عقبة ابن نافع, بعد أن كانت ممنوعة في عهد العبيديين, وقام هو ومن معه بالتصدّي لإلقاء هذه الدروس. ولا يخفـــى ما في هذا العمل من المخاطرة أن لو رجع العبيديون إلى القيروان, وقد رجعوا بالفعـــل بعـــد

[91]) ترتيب المدارك:294/5.
[92]) معالم الإيمان:91/3, ترتيب المدارك:252/6.
[93]) انظر رثاءه لشيخه أبي الفضل الممسي (ترتيب المدارك:308/5), وانظر رثاءه لشيخه ابن اللباد (ترتيب المدارك:294/5).



هزيمة صاحب الحمار في معركة المهدية. لكن لم تذكر المصادر الاحتياطات التي اتخذها ابن أبي زيد هو ورفاقه للنجاة من انتقام العبيديين, إذ ذكر القاضي عياض أنّ إسماعيل الحاكم العبيدي لمّا ظفر بأبي يزيد الخارجي, ودخل القيروان, أوقع على جماعة من هؤلاء الفقهاء العذاب[94].

قيامه بالدعوة في سبيل الله

كان ابن أبي زيد حاملا لواء الدعوة إلى الإسلام في صفوف البربر لهدايتهم؛ وقائما بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وبسعيه هذا ونشاطه أسلم على يديه وتاب من ضلالته خلق عظيم[95].

جهوده العلمية

تظهر جهود ابن أبي زيد العلمية من خلال ما تخرّج على يديه من العلماء المبرزين, وما صدر عنه من التآليف.

وبنظرة تقويمية لجهوده العلمية, من خلال مؤلفاته الآتي ذكرها, وإشادات العلماء بها, يبرز ابن أبي زيد الشخصية العلمية المفصلية في تاريخ المذهب المالكي؛ سمحت لمن جاء بعد طبقته من علماء المذهب أن يرتكزوا عليها في دراساتهم الفقهية. فقد انصبّت جهوده على مسارات:

الأول: جمع واستقصاء ما روي عن الإمام مالك وعن تلاميذه وتلاميذهم من آراء وأقوال. ولأجل ذلك سعى إلى أن يربط صلاته مع مراكز المذهب المالكي ــ الأندلس ومصر وبغداد ــ ليستفيد من علمائها ما ليس عند القيروانيين من المادة الفقهية المروية عن إمام المذهب, وتلاميذه, وتلاميذ تلاميذهم. فكان أن تحقق له ذلك بما جاءته من إجازات أقطاب المذهب, وتجمعت لديه ما لم يتجمّع لغيره من علماء المالكية في عصره وقبل عصره, ممّا كان موزّعا بين الأقطار التي انتشر فيها أصحاب الإمام مالك.

وقد مكّنه هذا التجميع من إقامة منهج هامّ يقوم على ما يلي:

* تمييز أقوال إمام المذهب وحصر الروايات عنه؛ وضبط مواطن الاتفاق والاختلاف بينه وبين أصحابه؛ وتحديد ما انفرد به أصحابه وتلاميذهم ممّا لم يكن له فيه قول.

* دراسة الخلاف فيما فيه خلاف بين الروايات والأقوال, وذلك بتحقيق مناط الخلاف حيث كانت الصورة واحدة واختلفت فيها الأنظار؛ أو بتحقيق الصور المناسبة لها لبيان أوجه الفرق بينها, حيث كان الخلاف في الصور.

---

[94]) انظر ترتيب المدارك:307/5.

[95]) عنوان الأريب عما نشأ بالبلاد التونسية من عالم أديب, محمد النيفر:128/1.



* وضع كلّ حكم فقهي, برواياته المتعدّدة وأقواله المختلفة, ضمن معايير الأركان والشروط التي تتحقق بها ماهية كلّ موضوع من مواضيع الأحكام الفقهية[96].

ويظهر هذا الجهد الذي قام به ابن أبي زيد في كتابه الموسوعي«النوادر والزيادات» الذي سيأتي الحديث عنه.

وغني عن البيان ما وفّره هذا الكتاب ــ بالمنهج الذي أقامه عليه مؤلفه ــ لعلماء المذهب في جميع مراكزه, في عهد ابن أبي زيد وبعده, من المادة الفقهية التي أغنتهم عن السفر لتلقّي مدونات المذهب ومصنفاته المتفرّقة بين هذه المراكز, إذ كان كل مركز قبل ابن أبي زيد يختص بروايات وأقوال, قد تختلف أو تتفق مع المراكز الأخرى. كما وفّر لهم فرصة المقارنة بين الاتفاقات بإقامة القاعدة النظرية الصلبة التي ينبني عليها المذهب, لحفظ وحدته؛ والمقارنة بين الاختلافات بإقامة قواعد الترجيح بينها من الناحية النظرية العلمية أو الخصوصية العرفية.

ولعلّه من أجل هذا العمل الضخم الذي أنجزه ابن أبي زيد للمذهب المالكي, عدّ هو وطبقته آخر المتقدمين وأوّل المتأخرين[97], فكان تاريخ هذه الطبقة فاصلا بين التاريخين للفقه, كما كان جهد ابن أبي زيد وما قدّمه للمذهب فاصلا بين مرحلتين, نقل الدراسات الفقهية داخل المذهب إلى مرحلة جديدة.

الثاني: تلخيص المذهب وتبسيطه, بتقديم مادّة فقهية مركّزة, مقتصرا على رؤوس المسائل وأوائلها, دون التعرّض للتفريعات, ولا للخلافات داخل المذهب, حيث سلك مسلك الترجيح والاختيار بينها, مع سهولة العبارة وسلاسة المعاني. ويتمثّل هذا في كتاب «الرسالة». وهدفه منها تمكين الأطفال والمبتدئين وعامّة الناس من كتاب ميسّر, يكون عمدتهم في معرفة أصول العقيدة الإسلامية, وأحكام الشريعة, وآدابها. ولكنّه أصبح فيما بعد عمدة العلماء والمتفقهين في مراجعة المسائل والدراسات الفقهية في المذهب المالكي, في جميع معاهد العلم بالبلاد الإسلامية بلا استثناء. فابتدأ رواجها من عهد مؤلفها, واستمرّ تعاقب الشروح عليها من عصره, حيث كان أوّل من اهتم بها الإمام الأبهري بإسنادها وإرجاع ألفاظها إلى السنّة النبوية وآثار الصحابة؛ ثم كان أوّل شارح لها القاضي عبد الوهاب البغدادي, واستمرّت العناية بها من قبل العلماء بالشرح والبيان والتعليق إلى عصرنا الحاضر.

والحق فإنّ إنجاز مثل هذا المختصر, الذي لاقى الإعجاب والعناية من أقطاب المذهب في عصر مؤلفه, شكلا ومضمونا, لا يقدر عليه إلا من غاص في أعماق المذهب, وأحاط بجميع أصوله وفروعه, وعرف كلياته وجزئياته, وفهم مداركه واستدلالاته, وكان قادرا على التصرّف في مسائله وتنزيلها على صورها.

---

[96]) انظر أعلام الفكر الإسلامي لمحمد الفاضل بن عاشور:ص47.
[97]) الفكر السامي: 115/2.

ومن هنا تظهر عبقرية ابن أبي زيد في الدراسات الفقهية, بظهور قدرته على الانتقال من الدراسات المطوّلة التي تدل على موسوعية صاحبها وحفظه؛ إلى الدراسات المختصرة التي تدل على قدرة صاحبها على التمييز بين الأصول والفروع, وترتيب المسائل بحسب قوّتها؛ وهو أمر لا يحصل لصاحبه إلاّ بتوفيق من الله تعالى.

وقد شهد له علماء المذهب بدوره في حماية المذهب المالكي وحفظه من التبعثر وتشتت الأقوال, التي تؤول عادة بأي مذهب, هذه صورته في تعدد الأقوال والآراء, إلى الانقسام وتولد المذاهب عنه؛ لذالك عدّوه ضمن علماء ستة كان لهم فضل كبير على المذهب وتماسكه وقوة حجته, فقالوا: لولا الشيخان, والمحمدان, والقاضيان, لذهب المذهب؛ فالشيخان: أبو محمد بن أبي زيد وأبو بكر الأبهري, والمحمدان: محمد بن سحنون ومحمد بن المواز, والقاضيان: أبو الحسن بن القصار وأبو محمد عبد الوهاب البغدادي[98].

الثالث: الاحتجاج لآراء مذهبه العقدي السنّي, والفقهي المالكي. وقد اشتهر بردوده على أهل الأهواء والبدع, من منتسبي فرق المعتزلة والخوارج والشيعة والصوفية المنحرفين. كما اشتهر بعمق مناقشاته لهم, وإقامة الحجة عليهم؛ وكتبه المعنونة بما يدلّ على ذلك شاهدة على ما وصفه به القاضي عياض بأنّه كان ذابّا عن مذهب مالك, قائما بالحجة عليه, بصيرا بالردّ على أهل الأهواء[99]. ولو عثر على كتبه العقدية ــ الآتي ذكرها ــ لأعطت صورة جلية على مدى مساهمته في تدعيم المدرسة السنّية في المجال العقدي, مثلما أعطت كتبه الفقهية التي وصلت إلينا «النوادر والزيادات» و«الرسالة» صورة واضحة على مساهمته في تدعيم المذهب المالكي. على أن المقدمة العقدية التي مهّد بها لـ«الرسالة» الفقهية تعتبر عملا ذكيا, أوضح فيها أصول العقيد السنّية وخصائصها بإيجاز محكم, وأسلوب رائع[100].

تلاميذه[101]

لقد بلغ ابن أبي من المنزلة العلمية حتى انتهت إليه رئاسة المذهب السنّي عامة والمذهب المالكي خاصة, وأصبح وجهة لطلبة العلم من كل الأقطار, فكثر بذلك الآخذون عنه. وقد نبغ تلاميذه, ما جعلهم يتبوّؤون سدّة العلم بعده. ومنهم:

ــ من القيروان: أبو بكر بن عبد الرحمان الخولاني(ت 432هـ), وأبو سعيد خلف بن أبي القاسم الأزدي البرادعي(ت بعد 430هـ), وأبو القاسم عبد الرحمان بن محمد اللبيدي(ت 440هـ), وأبو عبد الله الحسين بن أبي العباس الأجدابي(ت432 هـ), وأبو عبد الله محمد بن

---

98) معالم الإيمان:110/3.

99) ترتيب المدارك:216/6.

100) انظر المدارس الكلامية بإفريقية, عبد المجيد بن حمده: ص45.

101) انظر لمعرفة جميع تلاميذه المذكورين في كتب التراجم: معالم الإيمان 146/3, ترتيب المدارك 217/6, الديباج137, شجرة النور96, تراجم المؤلفين التو نسيين224/1.



العباس الخواص(ت 426 هـ), وأبو محمد مكّي بن أبي طالب القيسي المقرئ(ت 437 هـ), وأبو زكرياء يحيى بن على الشقراطسي القرشي التوزري(ت حوالي 429 هـ), وأبو بكر عتيق بن خلف التجيبي(ت حوالي 422 هـ), وأبو عمر أحمد بن محمد الإشبيلي المهدوي(ت 410 هـ).

ـ من المغرب: أبو عبد الرحمان عبد الرحيم بن أحمد بن العجوز الكتامي السبتي الفاسي(ت 413 هـ), وأبو علي السجلماسي, وأبو محمد ابن غالب(ت 434 هـ), وخلف بن ناصر, وغيرهم.

ـ من الجزائر: عبد الله بن يونس الوهراني الطبيب.

ـ من الأندلس: أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي المعروف بابن الفرضي(ت 463 هـ), وأبو بكر محمد بن موهب المقبري التميمي القرطبي(ت 406 هـ), وأبو المطرف عبد الرحمان بن هارون الأنصاري المعروف بالقنازعي القرطبي(ت 413 هـ), وأبو عبد الله محمد بن يحيى بن الحذاء التميمي(ت 410 هـ), وغيرهم.

وتتلمذ عليه جماعة من الصقلّيين والليبيين.

مؤلفاته

وصف مترجموه تآليفه بأنّها مفيدة, بديعة, عالية؛ وأنّها تشهد له بأنه كان واسع العلم, كثير الحفظ والرواية, وأنّه من الطبقة العالية في المؤلفين[102].

تتوزع مؤلفاته حسب المحاور التالية:

ـ في العقيدة:

* المقدمة العقائدية التي افتتح بها كتاب «الرسالة» الفقهية.
* المقدمة العقائدية التي افتتح بها «كتاب الجامع»[103] من مختصر المدونة.
* كتاب الثقة بالله والتوكل على الله سبحانه.
* كتاب المعرفة واليقين.
* كتاب المضمون من الرزق.
* كتاب البيان في إعجاز القرآن.
* كتاب الردّ على ابن مسرّة المارق. ذكره أبو علي عمر بن محمد السكوني قال: وقد صنّف أبو محمد بن أبي زيد ـ رحمه الله تعالى ـ كتابا في الردّ عليه, منطويا على التقاسيم

[102]) شجرة النور الزكية:96؛ الفكر السامي:116/2.
[103]) مطبوع بدار الغرب الإسلامي بيروت, سنة 1990, تحقيق عبد المجيد تركي.



الأصولية والقوانين الحقيقية البرهانية, يدلّ على تبحره رحمه الله في علم أصول الدين, وبهذا شهد له القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى في كتابه المصنّف في كرامات الأولياء[104].

* رسالة في الردّ على القدرية ومناقضة رسالة علي بن أحمد البغدادي المعتزلي المالكي, نزيل مصر. ويبدو أنه انتسب إلى مالك لكي يروّج دعوته في الطبقات الشعبية, وكتب إلى فقهاء القيروان رسالة يدعوهم إلى الاعتزال والقول بالقدر وخلق القرآن, وغير ذلك من مذهب المعتزلة. وجاوبه ابن أبي زيد برسالته هذه, ظهر فيها علمه وقوّته في الكلام بالردّ على أهل الأهواء. ونفى عن مالك وأصحابه جميع ما نسب إليهم, وجعل يحتجّ على نقض قوله في القدر من كلام مالك البديع في رسالته في القدر إلى ابن وهب. والرسالة نقل منها الحافظ ابن عساكر في كتابه«تبيين كذب المفتري» فقرات في موضعين[105].

* كتاب الاستظهار في الرد على البكرية[106].

* كتاب كشف التلبيس في الردّ على البكرية. والبكرية نسبة إلى أبي القاسم عبد الرحمان بن محمد البكري الصقلّي, نزيل القيروان. وكتابه الذي ردّ عليه ابن أبي زيد القيرواني هو«كرامات الأولياء والمطيعين من الصحابة والتابعين». وقد ردّ عليه ابن أبي زيد في كتابيه كرامات الأولياء من قلب الأعيان ورؤية الله في اليقظة. وقد شنّع عليه الصوفية وكثير من أهل الحديث, وأشاعوا بأنه نفى الكرامات, وهو لم يقل بذلك. وردّ عليه بعض العلماء من الأندلس والمشرق, كأبي الحسن بن جهضم الهمداني, وأبي عبد الله بن شقّ الليل, وأبي عمر الطلمنكي, وأبي بكر الباقلاني, وغيرهم. قال القاضي عياض: «وكان أرشدهم في ذلك وأعرفهم بغرضه ومقداره, إمام وقته القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني, فإنّه بيّن مقصوده»[107], فقد جاء في كلام الباقلاني قوله:«وشيخنا أبو محمد, مع اتساع علمه في الفروع واطلاعه على شيء من الأصول, لا ينكر كرامات الأولياء, ويذهب إلى ما تذهب إليه المعتزلة, وإنما أراد بقوله ...» وأخذ يتأوّل قوله ويخرجه مخارج تليق به[108]. قال الطلمنكي مبيّنا سبب إنكار ابن أبي زيد الكرامات:«كانت من أبي محمد بادرة لها أسباب, أوجبها التنافر الذي يقع بين العلماء, صحّ رجوعه عنها, ولم يرد في ظاهر أمره إلاّ تحصين النبوّة, فأدّى الأمر إلى أن جهل الكرامات باعتلاله لها, وإلاّ فهو أجلّ من أن ينكرها إنكار إبطال. وإنّما أنكرها فيما بلغنا عن طبقات عندهم محتالين لأكل أموال الناس, مخادعين للجهال»[109]. قال

---

[104]) لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام, لأبي علي عمر بن محمد السكوني: ص20, تحقيق سعد غراب ونشر بمجلة حوليات الجامعة التونسية عدد 12 سنة 1975, ص:210.
[105]) تبيين كذب المفتري: ص100 وص298.
[106]) ورد عنوان الكتاب في ترتيب المدارك وغيره (الفكرية) وهو تحريف لا معنى له. (تراجم المؤلفين التونسيين:444/2).
[107]) ترتيب المدارك:219/6, وانظر ما جاء من كلام الباقلاني في ذلك فيما نقله الونشريسي في المعيار المعرب:392/2, 442, - 249/11.
[108]) المعيار المعرب:442/2.
[109]) ترتيب المدارك:219/6.



الدباغ: وإنما كان يبلغه عن ابن الصقلّي أشياء, الله أعلم بها وبصحتها, كأنها عنده من جنس المحالات, فكان ينكر ذلك[110].

* إثبات كرامات الأولياء.

* رسالة في أصول التوحيد.

* كتاب الدعاء.

ـ في الفقه وأصوله:

* الرسالة الفقهية[111]. بما في ذلك المقدمة العقدية التي سبق ذكرها. وسبب تأليفها أنّ الشيخ الصالح الفقيه المؤدب أبا محفوظ مُحْرَز بن خلف الصدفي التونسي طلب منه أن يكتب له جملة مختصرة في العقيدة والفقه والآداب, ليعلّمها للأطفال كما يعلّمهم القرآن الكريم. فأجاب الشيخ ابن أبي زيد طلبته فألف «الرسالة» ووجهها إليه, وقد ذكر ذلك ابن أبي زيد في المقدمة[112], دون أن يذكر اسم الطالب, وقد رجح أبو عبد الله محمد بن سلامة التونسي في شرحه لها, وأبو علي ناصر الدين البجائي, أنّ الطالب هو المؤدب محرز بن خلف, وليس السبائي على ما ذكره آخرون, وقد صحح ابن ناجي هذا الترجيح, معللا إياه بأن قول ابن أبي زيد في أول «الرسالة»:«كما تعلمهم حروف القرآن» يدل على ذلك, لأنه لا يعلم أنّ أحدا ممن تعرض إلى مناقب أبي إسحاق السبائي ذكر أنه كان مؤدبا.

ومنذ ظهورها أخذت طريقها إلى الانتشار والشهرة, واستقطبت أقلام كثير من الشراح, وجلبت اهتمام كثير من العلماء عبر العصور[113]. قال الشيخ الدباغ:«انتشرت الرسالة في سائر بلاد المسلمين, حتى بلغت العراق واليمن والحجاز والشام ومصر وبلاد النوبة وصقلية وجميع بلاد إفريقية والأندلس والمغرب وبلاد السودان. وتنافس الناس في اقتنائها, حتى كتبت بالذهب, وأول نسخة نسخت منها بيعت ببغداد في حلقة أبي بكر الأبهري, بعشرين دينارا ذهبا»[114].

وقد تعدّت شهرتها ـ في العصر الحديث ـ المجال الإسلامي, بتوجيه بعض المستشرقين جهودهم إلى دراستها وترجمتها, فقد ترجمها المستشرق «أدرسل» إلى الإنجليزية مع عبد الله المأمون السهروردي, ونشرت الترجمة مع النص العربي بلندن سنة 1906 هـ؛ وترجمها إلى الفرنسية كلّ من المستشرقين «فانيان» سنة 1924 هـ, و«ليون برشر» وطبعت ترجمته مرات بالجزائر[115].

---

[110]) معالم الدباغ :113/3.
[111]) مطبوع عدة طبعات.
[112]) انظر مقدمة الرسالة نفسها, وشرح الرسالة لابن ناجي: 11/1.
[113]) انظر قائمة في أبرز شراحها: مقدمة تحقيق «الرسالة الفقهية» لمحمد أبي الأجفان, والهادي حمّو: ص39.
[114]) معالم الإيمان:111/3.
[115]) مقدمة تحقيق «الرسالة الفقهية»: ص48.

وكان ابن أبي زيد ــ بعد أن أتمّ تأليفها ــ وجّه نسخة منها إلى أبي بكر الأبهري ببغداد, وبثانية إلى أبي بكر بن زرب قاضي الجماعة بالأندلس. فأمّا الأبهري فقد أظهرها وأشاع خبرها بين أهل بغداد, وأثنى على مؤلفها, ثم أمر ببيعها بوزنها ذهبا, ليحسن بثمنها إلى حاملها إليه, فبيعت بثلاثمائة دينار ونيف. وأمّا ابن زرب فأخفاها وشرع في تأليف كتاب عوضها, وبعد فترة ظهر كتابه «الخصال» على مذهب مالك[116].

ومدحها القاضي عبد الوهاب البغدادي, بقوله:

رسالة علم صاغها العلم النهد ... قد اجتمعت فيها الفرائض والزهد
أصول أضاءت بالهدى فكأنما ... بدا لعيون الناظرين بها الرشد
وفي صدرها علم الديانة واضحا ... وآداب خير الخلق ليس لها ندّ
لقد أمّ بانيها السداد فذكره ... بها خالد ما حجّ واعتمر الوفد[117]

وقد ذكر غير واحد من مترجميه أنّه ألفها في السابعة عشرة من عمره. وهذا بعيد, لأنّه والحالة هذه يكون تأليفها حصل سنة 327 هـ, وإذا كان ابن زرب ولد سنة 317 هـ, فإنّ عمره حين أرسل إليه ابن أبي زيد «الرسالة» يكون عشر سنوات, وهو سن لا يبلغ فيه صاحبه عادة مبلغ العلماء المشهورين وتقليد القضاء فضلا عن قضاء الجماعة. وكذلك فإنّ الشيخ محرز بن خلف قد توفي سنة 413 هـ وقد جاوز السبعين[118], وعلى هذا يكون ميلاده حوالي سنة 343 هـ ويكون تأليف «الرسالة» قد تمّ قبل ميلاده. لذلك فالذي نرجّحه أنّ ابن أبي زيد ألف «الرسالة» بعد أن استوى عالما متمكنا في علوم الشريعة, وقد ذاع صيته وانتشر في الآفاق خبره, بدليل أنّه حين أرسل «الرسالة» إلى الأبهري إمام المالكية بالعراق كان قد سبقتها إليه شهرته وعرف منزلته, لذلك قابلها بما ذكرنا من الإعجاب والثناء على مؤلفها. والتقدير أن يكون ابن أبي زيد ألفها بعد أن تولّى ابن زرب القضاء سنة 367 هـ, أي وعمره في حدود الستين سنة, وعمر ابن زرب في حدود الخمسين سنة, وعمر محرز بن خلف في حدود السبعة والعشرين, والله أعلم.

* النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات[119]. وهو كتاب جمع فيه جميع ما دوّنه أصحاب الدواوين والأمهات ــ عدا المدونة السحنونية ــ من أوّل ما ألّف في أقوال مالك وأقوال أصحابه وتلاميذهم, إلى عهد مصنّفه, لكن بدون أن ينقلها بجملتها, وإنّما بتلخيصها وترتيبها فيما بينها بحسب وحدة الموضوعات والمسائل. قال ابن خلدون:«جمع ابن

---

116) معالم الإيمان: 112/3.
117) معالم الإيمان:112/3.
118) انظر شجرة النور الزكية:202/2.
119) مطبوع بدار الغرب الإسلامي بيروت.



أبي زيد جميع ما في المذهب من المسائل والخلاف والأقوال في كتاب«النوادر» فاشتمل على جميع أقوال المذهب وفروع الأمهات كلّها في هذا الكتاب»[120]. ومن المؤلفات التي تضمّنها كتاب «النوادر»: «الواضحة» لعبد الملك بن حبيب(ت 238 هـ), و«العتبية» لمحمد بن العتبي(ت 255 هـ), و«المجموعة» لمحمد بن عبدوس(ت 260 هـ), و«الموازية» لمحمد بن المواز(269 هـ), والكتب الفقهية من تأليف محمد بن سحنون(256 هـ), وأقوال معاصريه من أئمة المذهب العراقيين والمصريين, كأبي بكر الأبهري(ت 375 هـ), وبكر بن العلاء القشيري البصري(ت 344 هـ), وأبي بكر بن الجهم(ت 329 هـ), وأبي إسحاق بن شعبان المعروف بابن القرطي المصري(ت 355 هـ), كما إنه يذكر أقوالا من مصادر أخرى, كمختصر ابن عبد الحكم المصري(ت 214 هـ), وكتاب أبي الفرج عمر بن محمد الليثي البغدادي(ت 331 هـ).

وذكر القاضي عياض أنّ هذا الكتاب وكتاب «المختصر» الآتي ذكره مشهوران, وهما المعوّل عليهما في التفقه عند أهل المغرب[121].

* مختصر المدوّنة.
* تهذيب العتبية.
* كتاب الأمر والاقتداء, والنهي عن الشذوذ عن العلماء, وإيجاب الإئتمام بأهل المدينة.

وقد بيّن مؤلفه ــ في كتاب النوادر ــ أنّه بحث فيه في مسائل الإجماع وإجماع أهل المدينة.

* كتاب الذبّ عن مذهب مالك[122].
* كتاب التنبيه على القول في أولاد المرتدين ومسألة الحبس على أولاد الأعيان.
* كتاب تفسير أوقات الصلوات.
* كتاب المناسك.
* كتاب ردّ المسائل.
* كتاب ردّ الخاطر من الوسواس.
* رسالة إعطاء القرابة من الزكاة.
* كتاب النكاح بغير بيّنة.
* كتاب فضل قيام رمضان.
* التبويب المستخرج.

ــ في الأخلاق والسلوك والآداب:

---

120) مقدمة ابن خلدون: ص 416.
121) ترتيب المدارك:217/6.
122) مخطوط بمكتبة تشستربيتي رقم 4475



* كتاب الجامع من مختصر المدونة, بما في ذلك المقدمة العقدية التي سبق ذكرها.

* رسالة فيمن تأخذه عند قراءة القرآن والذكر حركة.

* كتاب حماية عرض المؤمن.

* رسالة النهي عن الجدال.

* رسالة الموعظة والنصيحة. وهي موجهة للقائد محمد بن الطاهر.

* رسالة طالب العلم. وهي في أحكام المعلمين والمتعلمين. وقد أشار إليها ابن خلدون في مقدمته[123].

* رسالة الموعظة الحسنة لأهل الصدق.

* رسالة إلى أهل سجلماسة في تلاوة القرآن.

ـ في السيرة والتاريخ:

* الباب الذي تضمّنه كتاب الجامع من مختصر المدونة, وعنوانه:«باب في مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وأيامه وعمره ونسبه وصفته وذكر بنيه وبناته وزوجاته وذكر العشرة من أصحابه وأنسابهم وأعمارهم وشيء من التاريخ».

* حكايات عن سعيد بن الحداد.

ـ في الأدب:

* قصيدة في البعث[124].

* قصيدة في مدح الرسول صلّى الله عليه وسلم, أو في شرف المصطفى[125].

* قصائد متنوعة المضامين, ومنها ما هو في رثاء شيوخه, مقاطع منها مذكورة في كتب التراجم.

ابن أبي زيد القيرواني مجدّد عصره

ولأجل هذه المزايا التي توفّرت في شخصية ابن أبي زيد, علميا وسلوكيا, ودفاعا عن عقيدة الإسلام وشريعته, ضدّ أصحاب البدع والأهواء, من الفرق المنحرفة؛ اعتبره الحجوي الفاسي أحقّ من يصدق عليه حديث:«يبعث الله على رأس كلّ مائة من يجدّد لهذه الأمة دينها» وذلك في إفريقية وما قرب منها, وفي المشرق الإمام الباقلاني[126].

وفاته

بعد حياة مليئة بالجهاد العلمي والفكري والمالي والدعوي والقتالي, وبعد حياة معطرة بنفحات التقوى والورع والصلاح, دامت ستة وسبعين سنة؛ توفي ابن أبي زيد القيرواني على

---

[123]) المقدمة: ص406.
[124]) مخطوط في باريس
[125]) مخطوط في المتحف البريطاني رقم 1617.
[126]) الفكر السامي:116/2.



الصحيح في الثلاثين من شعبان سنة 386 هـ/14 سبتمبر 996 م. وصلّى عليه في اليوم الموالي لوفاته رفيقه أبو الحسن القابسي بالريحانة, في جمع غفير, ودفن بداره بالقيروان. رحمه الله تعالى. وقد جادت قرائح الشعراء بمراث مشجية مؤثرة, تشيد بفضائله وتعدّد مناقبه, وتعبر عن لوعة فقده[127], منها قول ابن الخواص الكفيف:

هذا لعبد الله أوّل مصرع ترزى به الدنيا وآخر مصرع
كادت تميد الأرض خاشعة الربا وتمور أفلاك النجوم الطلع
عجبا لا يدري الحاملون لنعشه كيف استطاعة حمل بحر منزع
علما وحلما كاملا وبراعة وتقى وحسن سكينة وتورّع
غصّت فجاج الأرض سعيا حوله من راغب في سعيه متبرّع
يبكونه ولكلّ باك منهم ذلّ الأسير وحرقة المتوجّع[128]

ذكر القاضي عياض أنّ ابن أبي زيد رُئي يوما في مجلسه, وهو مستغرق في التفكر وعليه مسحة كآبة, فسئل عن سبب ذلك, فأجاب بقوله: أريت ــ في المنام ــ باب داري سقط, وقد قال الكرماني: إنّه يدلّ على موت صاحب الدار. فقيل له: الكرماني مالك في علمه؟ قال: نعم هو مالك في علمه, أو كأنه مالك في علمه. ولم يلبث ابن أبي زيد إلاّ يسيرا, ثم فارق الحياة الدنيا[129]. رحمه الله تعالى وأجزل ثوابه. آمين.

127) راجعها في ترتيب المدارك: 496/4 - 497؛ ومعالم الإيمان: 118/3.
128) ترتيب المدارك:221/6.
129) ترتيب المدارك: 222/6.




عقيدة ابن أبي زيد في «الرسالة» و«الجامع»

ومنهجه فيها



عقيدة ابن أبي زيد في «الرسالة» و«الجامع» ومنهجه فيها

عرض ابن أبي زيد في أوّل «الرسالة» مقدمة خصصها للحديث عن قضايا العقيدة التي يطلب من المسلم أن يعتقدها, وجعلها تحت عنوان «باب ما تنطق به الألسنة, وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانة». وكذلك فعل في «كتاب الجامع»[130] فقد جعل له مقدّمة تناول فيها بعض القضايا العقدية, وعنونها بـ«باب ذكر السنن التي خلافها البدع, وذكر الاقتداء والاتباع وشيء من فضل الصحابة ومجانبة أهل البدع»[131]. وقبل الحديث عن مضامين هذه العقيدة ومنهج صاحبها فيها, لا بدّ من بيان الإطار المذهبي الذي تتنزّل فيه, والنزعة الفكرية التي يختص بها ابن أبي زيد داخل هذا الإطار.

عاش ابن أبي زيد القيرواني في عصر احتدّ فيه الصراع الفكري بين الفرق الدينية, في بلدان شمال إفريقيا عامة, وفي القيروان خاصّة, تماما كما هو الشأن في المشرق, إذ كانت التيارات المذهبية التي نشأت في المشرق الإسلامي قد وجدت طريقها إلى مغربه وعاصمته القيروان. فقد سجّل فيه كلّ من المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة حضوره القوي, وأثارت كلّ فرقة من هذه الفرق جملة من القضايا العقائدية في مواجهة المذهب المالكي الذي تمهّدت أصوله العقائدية على منهج السلف منذ الفتح الإسلامي لبلدان الشمال الإفريقي والأندلس.

ويقوم هذا المنهج على عناصر أهمّها:

ــ المنع من الجدال في قضايا العقيدة, واعتبار ذلك من البدع التي لا خير فيها, إذ لو كان في ذلك خير لكان السلف الصالح من الصحابة والتابعين أوّل من جادل فيها.

ــ الركون إلى النص الديني ــ قرآنا وسنّة ــ في تقرير العقائد, دون استعانة بأدلة العقل لإثباتها وتأييدها والاحتجاج لها.

ــ رفض أي دور للعقل ــ في عصر ما بعد الصحابة خاصّة ــ في تفهّم المتشابهات من القرآن الكريم والسنة النبوية فيما يتعلّق بصفات الله عزّ وجلّ, ومسألة القضاء والقدر, ونحو ذلك؛ وحصره في التسليم والتفويض, مع تنزيهه تعالى عن التشبيه والتجسيم.

ولذا كان موقف علماء المالكية من علم الكلام الذي يتناول البحث في هذه القضايا, موقف الرفض والتبديع, والإنكار على الفرق المشتغلة به, من معتزلة وخوارج ومرجئة, والتحذير من مجالستهم ومجادلتهم في القضايا التي يثيرونها, حتى إنّ الإمام سحنون المتوفّى سنة 240 هـ أقدم على منع هذه الفرق من أهمّ وسيلة لنشر آرائهم وبثّها في الناس وهو جامع القيروان

---

[130]) عنون ابن أبي زيد هذا الكتاب بـ «كتاب الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي والتاريخ وغير ذلك» وألحقه بعنوان آخر هو «مختصر من السماعات عن مالك ومن الموطأ وغيره مضاف إلى مختصر المدونة».

[131]) الجامع:137.



«إذ فرّق حلق أهل البدع من الجامع, وشرّد أهل الأهواء منه, وكانوا فيه حلقا من الصفرية والأباضية والمعتزلة والشيعة, وكانوا فيه حلقا يتناظرون به ويظهرون زيغهم, فعزلهم أن يكونوا أئمّة للناس أو معلمين لصبيانهم أو مؤدبين»[132].

وكان هذا المنهج منسجما مع عهد الصحابة والتابعين, لكن لم تكن تخفى على الصحابة وعلماء التابعين أصول الاستدلال العقلي للعقائد الدينية, بسبب فهمهم العميق للغة القرآن المتضمّن لكثير من هذه الأصول؛ وقد كانت تفيض من حين لآخر من بعضهم أقوالا تدلّ على ذلك. لكن اتسم عصرهم بعدم الاهتمام بهذا الجانب ولا بالكشف عن دلالات القرآن فيه؛ لأسباب منها: عدم ظهور الحاجة إلى تدوين العلوم الدينية وتقعيدها, إذ كان فهم هذا الجيل لمصادر الشريعة قائما على السليقة, لا على التعليم وضبط القواعد وتحديد المصطلحات؛ وعدم ظهور الحاجة إلى بيان وتوضيح مسائل العقيدة مثلما احتيج إلى بيان الأحكام التشريعية ومتابعة الأحداث المستجدّة بالاجتهاد والتشريع؛ مع ما صاحب عصرهم من سلامة طوية جمهور المسلمين وعدم تمكّن أهل الملل ــ الذين ثبتوا على معتقداتهم ــ بعد فتح بلدانهم من بث تشكيكاتهم.

لكن حين بدأ فهم اللغة وأساليب العرب فيها يضعف لدى جمهور المسلمين في أواخر عصر التابعين, ولم يتمهّد من قبل فهم دلالات القرآن على أصول الاستدلال العقلي, ولم يرج بين الصحابة والتابعين الحديث فيها؛ جعل من جاء بعدهم من علماء أهل السنة يقعون في الحرج, لظهورهم في مظهر العاجز عن الدفاع عن العقائد التي نصّ عليها القرآن والسنّة النبوية, أمام المذاهب الإسلامية الأخرى, وخاصّة المعتزلة, الذين تعسّفوا في تأويل بعض الآيات القرآنية وفي ردّ بعض الأحاديث النبوية المتواترة؛ وكذلك أمام شبهات المقيمين بين ظهراني المسلمين من اليهود والنصارى والمجوس والمتفلسفة وتشكيكاتهم[133].

ولأجل هذا الحرج الذي طال أيضا علماء الغرب الإسلامي, فإنّ التزامهم لموقف الإنكار لعلم الكلام ومجانبة الجدل مع المخالفين في قضاياه, ولئن تواصل إلى أواخر القرن الثالث الهجري, فإنّه لم يستمرّ, إذ رأى فيه أصحابه صمتا خطيرا على الدين, في الوقت الذي ينشط فيه أصحاب المذاهب المنحرفة في الدعوة إلى عقائدهم, باستعمال علم الكلام وأدواته العقلية والجدلية؛ فرأوا أنّ من الواجب الشرعي حماية عقائد الإسلام كما جاءت عن السلف, وذلك باقتحام هذا الميدان, والتسلّح بأسلحة خصومهم, لا للدفاع عن عقيدة السلف فقط, بل أيضا

---

[132]) تراجم أغلبية:104.
[133]) من مقدمة كتاب «مبلغ الطالب إلى معرفة المطالب» في شرح العقيدة النورية, للشيخ علي المؤخر, تحقيق وتقديم: الحبيب بن طاهر.



لنقض دعاوى وأباطيل الآخرين, لما رأوا فيها من مجانبة للنظر العقلي الصحيح, أو مغالطات في استدلالاتهم العقلية؛ وهذا من باب ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب.

وكانت الإرهاصات التي بشرت بتخلّص علماء المالكية بالغرب الإسلامي من موقفهم السلبي تجاه الفرق المذكورة, وإقبالهم على تعلّم أساليب الحجاج وآداب المناظرة, والتعرف على مداخل علم الجدل وقواعده, قد اكتسبت دعمها وتأييدها من المشرق الإسلامي, بسبق علمائه لاقتحام هذا المجال, بقيام الإمام الأشعري (تـ330هـ/942م) بتأسيس منهج, هدفه نصرة عقائد أهل السنّة بالأدلّة العقلية. وقد أيّده عليه جمهور علماء أهل السنّة من فقهاء المذهبين المالكي والشافعي وبعض الحنابلة وبعض الأحناف[134], واقتدوا به في ذلك, وانتصروا لمنهجه, ورأوا في هذا المنهج امتدادا لمنهج سلف الأمّة من الصحابة والتابعين وبعض عصر تابعيهم, من حيث الانتصار لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبوية من العقائد والاحتجاج لها, وذلك بزيادة تأييدها بالبراهين العقلية, وقطع حجج المخالفين, وهو ما لم يكن علماء السلف قد فعلوه, وإنّما كانوا يكتفون بإيراد الأدلّة النقلية لا غير. قال القاضي عياض:«تعلّق بكتبه أهل السنّة, وأخذوا عنه, ودرسوا عليه, وتفقهوا في طريقته, وكثر طلبته وأتباعه لتعلّم تلك الطرق في الذبّ عن السنّة, وبسط الحجج والأدلّة في نصر الملّة», وقال:«فأهل السنّة من أهل المشرق والمغرب, بحججه يحتجون, وعلى منهاجه يذهبون, وقد أثنى عليه غير واحد منهم, وأثنوا على مذهبه وطريقته»[135].

وقد أفرز هذا التوجه الجديد لدى علماء الغرب الإسلامي نظّارا سنّيين مساجلين ومدافعين عن عقائد أهل السنّة, تصدّوا للرد على المخالفين, من معتزلة, وخوارج, وشيعة؛ ومن أبرز أعلام هذه الفترة في هذا المجال: محمّد بن سحنون(ت 256 هـ), فقد كان جامعا بين الفقه والعلم بالأثر والحديث, وبين علم المناظرة والجدل, قادرا على إقامة الحجة والردّ على أهل الأهواء, والذب عن السنة ومذهب مالك[136].

وقد تطوّر الأخذ بعلم الجدل والمناظرة والردّ على المخالفين, إلى قبول علم الكلام ــ فيما بعد ــ, واستحسان الخوض فيه. ولعلّ فقهاء القيروان رأوا في تأليف إمامهم مالك بن أنس رسالة في القدر, ونشرها بين العلماء, بتوجيهها إلى تلميذه ابن وهب, دليلا على أنّ ما نقل عنه من النهي في الكلام في ما ليس تحته عمل, ونبذ الجدل في أمور الاعتقاد, إنما كان أوّلا, ثم لم ير مانعا من الخوض في ذلك إن كان من أهل العلم ولإظهار السنة وتأييد الحقّ.

---

134) جمهور علماء المذهب الحنفي اقتدوا في علم العقيدة بالإمام أبي منصور الماتريدي(ت 333 هـ) ومذهبه مشابه لمذهب الإمام الأشعري إلا في بعض القضايا.

135) ترتيب المدارك:25/5.

136) انظر ترتيب المدارك:205/4.



فبعد محمد بن سحنون ظهر علماء مناظرون, في عصر ابن أبي زيد القيرواني, أطلق عليهم وصف المتكلمين, ممّا يدلّ على أن علماء القيروان أقرّوا اعتماد علم الكلام, وتناولوا قضاياه بالبحث والدراسة, على ضوء منهج أهل السنة. وتطالعنا كتب التراجم على أسماء أعلام لهم قدم راسخة في الفقه المالكي باتجاهيه النظري والأثري ورواية السنة, جمعوا إلى ذلك معرفة كاملة وعميقة بعلم الكلام واختلاف الفرق, وتمكّنا في الردّ عليهم. وفيما يلي أبرز هؤلاء مع ما ذكره عنهم مترجموهم لما في ذلك من دلالة:

* أبو عثمان سعيد بن الحداد(ت 302 هـ). قال فيه أبو العرب التميمي: كان أبو عثمان عالما بالفقه والكلام والذبّ والردّ على الفرق؛ وقال غيره: أبو عثمان الفقيه المتكلم, من وجوه أهل العلم ومشيخة أهل النظر[137].

* محمد بن فتح الرقادي(ت 310 هـ). قال القاضي عياض:«ظهر في آخر أيام ابن الحداد, لكنّه لم يصحبه, وإنما ظهر بعده, وكان يذهب مذهب الجدل والمناظرة, والذبّ عن السنّة ومذهب أهل المدينة, وهو من مشاهير المتكلمين والنظار بالقيروان, وله في هذا الباب كتب حسان, وكان ذكيا حاضر الجواب»[138].

* أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الزبيدي, المعروف بالقلانسي(ت361هـ). قال فيه القاضي عياض:«كان رجلا فاضلا, فقيها, عالما بالكلام والردّ على المخالفين»[139].

* أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد المؤمن. كان معاصرا لابن أبي زيد القيرواني, ومن مجالسيه, كما سيأتي. ذكر القاضي عياض أنّه من مكة, وأنه من المتكلمين على مذهب أهل السنّة, دخل العراق فأخذ عن أبي عبد الله بن مجاهد البصري تلميذ أبي الحسن الأشعري, وسكن آخر أمره القيروان, وصحب أبا محمد ابن أبي زيد وغيره من أئمّتها, وذاكرهم وناظرهم, وأثنوا عليه, وأخذ عنه الناس[140].

وعلى هذا, فابن عبد المؤمن يعدّ من طبقة القاضي الباقلاني, ويكون أوّل من نقل المذهب الأشعري إلى القيروان, وقد وجد من أهلها الترحيب والاستعداد للأخذ عنه.

* أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري, المعروف بالقابسي(ت403 هـ). وله علاقة وطيدة بابن أبي زيد القيرواني, اشتركا معا في بعض الشيوخ, كالإبياني والعسّال ودرّاس والأصيلي وغيرهم؛ كما نجده مذكورا حيثما ذكر ابن أبي زيد فيما يتعلق بأحداث عصرهما, وتقدم لنا أنّ ابن أبي زيد جهّز ابنة الشيخ أبي الحسن القابسي بأربعمائة دينارا ذهبا, قائلا: كنت أعددتها من حين إملاكها لئلاّ يشتغل قلب أبيها من قبلها. قال القاضي عياض

137) انظر ترتيب المدارك:78/5.
138) ترتيب المدارك:126/5.
139) ترتيب المدارك:257/6.
140) ترتيب المدارك:181/6.



في القابسي:« كان واسع الرواية, عالما بالحديث وعلله ورجاله, فقيها, أصوليا, متكلمـــا»[141].
وقد رحل القابسي للحج والإفادة من علماء المشرق بحيث تمكن من الوقوف علـــى المـــذهب الأشعري سنة352هـــ, أي قبل وفاة ابن أبي زيد بأربعة وثلاثين عاما. ما يعني أنه كـــان لـــه تأثير في نقل المذهب الأشعري إلى القيروان وسائر بلدان الشمال الإفريقي, ونشره بين الناس. وقد نقل عنه أنّه كان مدافعا قويا عن الإمام أبي الحسن الأشعري ومثنيا عليه وعلى جهوده في نصرة الحق, وذلك في رسالة كتبها لمن سأله عن مذهب الأشعري[142], وممّا جـــاء فـــي هـــذه الرسالة:«اعلموا أنّ أبا الحسن الأشعري رضي الله عنه لم يأت من هذا الأمر ــ يعني الكـــلام ــ إلاّ ما أراد به إيضاح السنن, والتثبيت عليها, ودفع الشبه عنها..., وما أبو الحسن الأشعري إلاّ واحد من جملة القائمين بنصر الحق, ما سمعنا من أهل الإنصاف من يؤخره عـــن رتبتـــه ذلك, ولا من يؤثر عليه في عصره غيره, ومن بعده من أهل الحق سلكوا سبيله في القيام بأمر الله عزّ وجلّ, والذبّ عن دينه حسب اجتهاده ..., لقد مات الأشعري رضي الله عنه يوم مـــات وأهل السنة باكون عليه, وأهل البدع مستريحون منه, فما عرفه من وصفه بغير هذا»[143].

* أبو محمد عبد الله الأصيلي(ت392 هـــ), وتقدم أنه وابن أبي زيد كلّ منهما أخـــذ عـــن صاحبه, وكان ذلك عند توقف الأصيلي بالقيروان في رحلته للحج ولطلب العلم بالمشرق وكان قد استقر بالمشرق نحو ثلاثة عشر عاما, وأخذ ببغداد عن الأبهري, وأخذ الأبهري عنه, كمـــا أخذ عن الدارقطني وغيرهما, ولا شك أنه التقى القاضي الباقلاني وأخذ عنه. والمؤكد أنه أخذ عن أبي الطاهر البغدادي تلميذ الباقلاني بمصر, وقد ذكر ابن الفرضي أن الأصيلي كان عالما بالكلام والنظر, منسوبا إلى معرفة الحديث[144]. والمحتمل أنه عند عودته للأندلس مـــرّ أيـــضا بالقيروان وأفاد أهلها بما وقف عليه من المذهب الأشعري, كما إنّه فعل نفس الشيء ببلده.

* أبو عبد الله الآذري. من تلاميذ القاضي الباقلاني, أقام بدمـــشق مـــدّة, ثـــم انتقـــل إلـــى القيروان, فعمل على نشر المذهب الأشعري, إلى أن توفي, وقد انتفع به أهل القيروان[145].

* أبو طاهر البغدادي. من تلاميذ القاضي الباقلاني, استقر بالقيروان, قـــال أبـــو عمـــران الفاسي: لو كان علم الكلام طيلسانا ما تطيلس به إلاّ أبو طاهر البغدادي..., ولم يكن بالقيروان عالم مذكور بعلم الأصول, إلاّ وقد أخذ ذلك عنه, كمحمد بن سحنون وابـــن الحـــداد, ولـــولاه لضاع العلم بالمغرب[146].

---

141) ترتيب المارك:92/7.
142) ترتيب المدارك:26/5.
143) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري, ابن عساكر الدمشقي: ص100.
144) انظر ترتيب المدارك:136/7, 138.
145) انظر تبيين كذب المفتري, ابن عساكر: ص100.
146) انظر تبيين كذب المفتري: ص100.



والذي يستنتج من تكوين هؤلاء العلماء, أنهم استطاعوا أن يجمعوا بين العلم بالسنن والآثار وبين علم الكلام, إذ كانت المدرسة الإفريقية تقوم أساسا على السنن والآثار, وبعض من ذكرناهم, كالقابسي والأصيلي, يعتبرون أئمة في هذا الشأن؛ وقد وجد هذا التوفيق بين الحديث وعلم الكلام قبولا واستحسانا عند فقهاء القيروان, وهم الذين كان دأبهم مقاومة كل انحراف عن سنن الهدى, والإنكار لكلّ ابتداع ليس له أصل في الدين. وقد تطور هذا الاستحسان فيما بعد عهد القيرواني إلى تبني المذهب الأشعري بكل مقوّماته وأركانه.

موقع ابن أبي زيد من الحركة العلمية في عصره, وعلاقته بالمذهب الأشعري.

لتحديد موقع هذا العالم القيرواني, الذي وصف بأنّه آخر المتقدمين وأوّل المتأخرين[147], ضمن الحركية العلمية التي شهدها عصره, والتي أدّت أسبابها إلى خوض فقهاء القيروان, ومن ورائهم سائر فقهاء الشمال الإفريقي, في علم الكلام, وتبنّي أساليبه في تفسير المعتقد الإسلامي السنّي, واعتماد مناهجه في الدفاع عنه؛ نرى من الضروري أن نضع في الاعتبار مسألتين:

المسألة الأولى: أنّ التطوّر الذي شهده مذهب أهل السنّة, فانتقل من منهج السلف, الذي بينّا أبرز معالمه, إلى منهج الخلف الذي يمثّله المذهب الأشعري وكذلك المذهب الماتريدي, قد صاحبه تمسّك بعض علماء الحديث بطريقة السلف في تقرير العقائد ومنهج الاستدلال عليها, لم يرتضوا السير في هذا المسلك, ولكن لم يعيبوا على من سار فيه. ومن ثمّ فإنّ أهل السنة اتجاهان:

* اتجاه المحدّثين الذين يعتبرون استمرارا للسلف في تقرير العقائد, وفي منهج الاستدلال عليها بالأدلة النقلية, ويمثل هذا الاتجاه الأئمة الأربعة ومن سار على نهجهم من بعض المحدثين والفقهاء.

* اتجاه المتكلمين ـــ الأشاعرة والماتريدية ـــ الذين يعتبرون استمرارا للسلف في تقرير العقائد, وفي الاستدلال عليها بالأدلة النقلية, وبإضافة الأدلة العقلية.

وهذان الاتجاهان, وإن وجدت بينهما بعض الاختلافات, في اعتبار بعض المسائل, الراجعة إلى تقدير الأدلّة وتقسيماتها القطعية والظنّية؛ إلاّ أنّ علماء الأمّة أجمعوا على سلامة كلا الاتجاهين.

لكن ظهر بعد عصر الإمام أحمد بن حنبل, ممّن يدّعي الانتساب إلى مذهبه, من أحدث في أهل السنّة تشغيبا في بعض مسائل العقيدة, وادعوا نسبتها إلى السلف وإلى الإمام أحمد, وهي لا أصل لها عند السلف, ولم يقبلها الخلف.

---

[147]) انظر الفكر السامي:2/112.



ونورد مثالا على ذلك ممّا له علاقة بعقيدة ابن أبي زيد, هو ما جاء في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة من المتشابهات التي يوهم ظاهرها بتشبيه المولى عزّ وجلّ بخلقه وتجسيمه, كالوجه, واليدين, والعين, والاستواء, والمجيء, والنزول, والفوق, والعلوّ. وقد اعتبرها بعض العلماء صفات زائدة على الصفات الوجودية السبعة التي هي: العلم, والإرادة, والقدرة والحياة, والسمع, والبصر, والكلام. واعتبر الإمام الأشعري, ومثله الإمام الباقلاني, بعضها صفات, واختلف قولهما في البعض الآخر[148], ونفى الإمام الجويني بعدهما إثباتها صفات زائدة على الصفات الوجودية السبعة[149]. وعلى كلّ فقد اصطلح على تسميتها في كتب أصول الدين بالظواهر المتشابهات؛ كما اصطلح على تسميتها بالصفات السمعية أو الخبرية, أي التي ورد بها الخبر, ولم يثبتها الدليل العقلي, وإنّما عرفت بإخبار الكتاب والسنّة. وتنقسم هذه الصفات إلى ما يتعلّق بالذات, وإلى ما يتعلّق بالفعل:

فصفات الذات: كالوجه, واليدين, والعينين, والجنب.

وصفات الفعل: كالاستواء, والنزول, والمجيء, والضحك.

وقد اختلفت الأنظار في ذلك إلى اتجاهين معتبرين:

الأوّل: اتجاه السلف, من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان, وهو ما تمسّك به بعدهم بعض المحدثين والفقهاء, هو: **الإثبات والتفويض**؛ أي إثبات هذه الصفات لكن بتنزيه المولى عزّ وجل عن المعنى المحال عقلا, الذي هو المعنى اللغوي الظاهر, لأنّه يفيد التشبيه والتجسيم وقيام الحوادث بذات المولى عزّ وجلّ, وهي أمور مستحيلة في حقّ الله عزّ وجلّ, دلّ على استحالتها الدليل العقلي القاطع باستحالة مشابهته لمخلوقاته واتصافه بما يلزم منه التجسيم, والدليل السمعي القاطع الذي هو نصّ القرآن الكريم في قوله تعالى:(ليس كمثله شيء)[الشورى:11]؛ وأنّ هذا الظاهر المستحيل المذكور في القرآن والسنّة ليس مرادا لله تعالى ولا لرسوله صلّى الله عليه وسلّم؛ ثمّ هم يفوّضون حقيقة المعنى المراد إلى الله تعالى, فلا يؤوّلون تأويلا تفصيليا, ولا يحدّدون المعنى المقصود من ذلك. ولذلك فإنّهم بصرف الألفاظ عن معانيها المستحيلة في حقّه تعالى يعتبرون مؤوّلين, ولكن تأويلا إجماليا[150].

وهذا المسلك سار عليه أيضا المتقدّمون من علماء الأشاعرة, ومن المناسب هنا أن ننقل عن شخصيتين منهم, قد يكون ابن أبي زيد القيرواني اطلع على مؤلفاتهما, أوّلهما سابق في

---

[148]) انظر ما نقله عنهما الإيجي في ذلك, (المواقف:272 و297- 298), والإرشاد:155.

[149]) انظر الإرشاد:155- 164.

[150]) انظر عرضا لأقوال أبرز علماء السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم في هذا الأمر(كتاب: كفى تفريقا للأمّة باسم السلف, للدكتور عمر عبد الله كامل:61- 64).



الزمن عليه, وهو الإمام الأشعري مؤسّس المذهب؛ والثاني معاصر له, وهو الإمام الباقلاني المعتبر المؤسس الثاني للمذهب[151].

أمّا الإمام الأشعري, وإن ورد عنه أنّه كان يقول بالتأويل التفصيلي لهذه الصفات الخبرية ثمّ رجع عن ذلك إلى الإثبات والتفويض[152], فالذي يعنينا هنا أن نكشف عن حقيقة الإثبات الذي رجع إليه. وبتتبّع كلامه فيما نقله عنه علماء مذهبه, أنّه كان يثبت اتصاف المولى عزّ وجلّ بصفات الذات الخبرية صفات زائدة على السبع[153], على معنى ينفي به الدلالة اللغوية الظاهرة من اللفظ, أي بنفي الجوارح والأعضاء عن ذات المولى عزّ وجلّ. ثمّ يفوّض العلم بحقائقها إلى الله تعالى.

وأنّه كان يرجع صفات الفعل الخبرية إلى أفعاله تعالى, أي إلى صفة القدرة, قال البيهقي في مسألة الاستواء:«وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أنّ الله جلّ ثناؤه فعل في العرش فعلا سمّاه استواء, كما فعل في غيره فعلا سمّاه رزقا ونعمة أو غيرهما من أفعاله, ثمّ لم يكيّف الاستواء, إلاّ أنّه جعله من صفات الفعل»[154], وقال البيهقي في الإتيان والمجيء في قوله تعالى:(هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة)[البقرة:210], وفي قوله تعالى:(وجاء ربّك والملائكة صفّا صفّا)[الفجر:22], وفي حديث النزول:«فعلى قول أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه, يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسمّيه إتيانا ومجيئا, لا بأن يتحرّك أو ينتقل, فإنّ الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام, والله تعالى أحد صمد ليس كمثله شيء,... وهكذا قال في أخبار النزول: إنّ المراد به فعل يحدثه الله عزّ وجل في سماء الدنيا كلّ ليلة يسمّيه نزولا, بلا حركة ولا نقلة, تعالى الله عن صفات المخلوقين»[155].

وهذا التقسيم لرأي الإمام الأشعري في الصفات الخبرية حكاه عنه ابن فورك, فقد قال في صفات الذات:«فأمّا ما يثبت من طريق الخبر, فلا ينكر ــ أي الأشعري ــ أن يرد الخبر بإثبات صفات له تعتقد خبرا, وتطلق ألفاظها سمعا, وتحقق معانيها حسبما يليق بالموصوف بها ــ وهو الله تعالى ــ, كاليدين, والوجه, والجنب, والعين؛ لأنّها فينا جوارح, وفي وصفه ــ أي الله تعالى ــ نعوت وصفات, لما استحال عليه التركيب والتأليف, وأن يوصف بالجوارح والأدوات», فمعنى «تطلق ألفاظها سمعا» أي يرد إطلاقها على الله تعالى من طريق الوحي وخبر الصادق؛ ومعنى «تحقّق معانيها حسبما يليق بالموصوف بها» أي يصرف المعنى الذي

---

151) كان للإمام الباقلاني دور كبير في تطوير المذهب الأشعري بتوضيح مبادئه, ووضع قواعده الاستدلالية العقلية والنقلية, ووضع أصول المناظرة والحجاج عنه, لذلك يعتبر بمثابة المؤسس الثاني للمذهب.

152) هذه الدعوى لم تحسم بعد بين الباحثين, وهي تحتاج إلى مزيد من التحقيق والبحث.

153) انظر الإرشاد:155, والمواقف:272 و297- 298.

154) الأسماء والصفات, للبيهقي:152/2.

155) الأسماء والصفات:194/2.



يدلّ عليه اللفظ في ظاهره, من معنى الجوارح والتركيب والتأليف, التي هي من لوازم الجسمية المنزّه عنها ذات المولى عزّ وجلّ, ويعتقد أنّ معانيها الحقيقية تليق بالله عزّ وجلّ. وقال ابن فورك في صفات الفعل:«فأمّا ما يوصف من ذلك من جهة الفعل, كالاستواء, والمجيء, والنزول, والإتيان؛ فإنّ ألفاظها لا تطلق إلاّ سمعا, ومعانيها لا تثبت إلاّ عقلا»[156], ومعنى «ومعانيها لا تثبت إلاّ عقلا» أي إنّها تصرف عن ظواهرها التي تقتضي الاتصاف بالحركة, والانتقال, والتحوّل, والجهة, وتفريغ مكان وشغل آخر, وهذه من صفات المحدثات التي يستحيل قيامها بذات المولى عزّ وجلّ, وهي من لوازم الجسمية, وأنّ معانيها لا تفهم إلاّ بالدليل العقلي القطعي الذي نفى اتصاف الله تعالى بها, وأثبت مخالفته تعالى للحوادث وصفاتها. وفهمها الذي يدلّ عليها الدليل العقلي هنا, على رأي الأشعري, هو إرجاعها إلى فعل الله تعالى الذي هو الخلق, كما تقدّم.

وموقف الإمام الأشعري في قسمي الصفات هو التأويل الإجمالي, بصرفها عن ظواهرها وتنزيه المولى عزّ وجلّ عن ذلك.

وكذلك الإمام الباقلاني, فقد سار على طريقة الإمام الأشعري, بإثبات الصفات الخبرية بقسميها, وتنزيه الله عزّ وجل بمنع حملها على معانيها اللغوية الظاهرة من ألفاظها, وتفويض حقائقها إلى الله عز وجلّ. فقد جاء عنه في صفات الذات قوله:«وأخبر أنّه ذو الوجه الباقي بعد تقضّي الماضيات, كما قال عزّ وجلّ:(كلّ شيء هالك إلاّ وجهه)[القصص:88], وقال:(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[الرحمان:27]؛ واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله عز وجلّ:(بل يداه مبسوطتان)[المائدة:64], وقوله:(ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)[الأعراف:12], وأنّهما ليستا بجارحتين, ولا ذوي صورة وهيئة؛ والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاتهما القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام, فقال عز وجل:(ولتصنع على عيني)[طه:39], و(تجري بأعيننا)[القمر:14], وأنّ عينه ليست بحاسة من الحواس, ولا تشبه الجوارح والأجناس»[157]. فقوله«وأنّهما ليستا بجارحتين, ولا ذوي صورة وهيئة», وقوله« وأنّ عينه ليست بحاسة من الحواس, ولا تشبه الجوارح والأجناس» هو موضع الاستدلال على أنّ الباقلاني يقول بتنزيه المولى عزّ وجل عن الظاهر الذي تدلّ عليه الألفاظ في آيات الصفات.

وقال في صفات الفعل:«أنّه تعالى متقدّس عن الاختصاص بالجهات, والاتصاف بصفات المحدثات, وكذلك لا يوصف بالتحوّل والانتقال, ولا بالقيام, ولا القعود؛ لقوله تعالى:(ليس كمثله شيء)[الشورى:11], وقوله:(ولم يكن له كفؤا أحد)[الإخلاص:4]؛ ولأنّ هذه الصفات

156) مقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:40.
157) الإنصاف:23.



تدلّ عل الحدوث, والله تعالى يتقدّس عن ذلك. فإن قيل: أليس قد قال:(الرحمان على العرش استوى)[طه:5], قلنا: بلى, قد قال ذلك, ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنّة, لكن ننفي عنه أمارة الحدوث, ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق, ولا نقول إنّ العرش له قرار ولا مكان, فلمّا خلق الخلق لم يتغيّر عمّا كان»[158]. وهذا تصريح منه بمنع حمل آيات الصفات على المعاني اللغوية الظاهرة من ألفاظها.

لكن نجد في كلام آخر للباقلاني في مواضع أخرى من كتبه, ما يفيد قبوله التأويل التفصيلي لبعض آيات الصفات, فقد أوّل الوجه بالذّات, فقال:«قوله(ويبقى وجه ربّك) يعني ذات ربّك, وقوله(كلّ شيء هالك إلاّ وجهه) يعني ذاته»[159]. وأورد احتمالات لما يمكن أن يحمل عليه المجيء والإتيان في قوله تعالى:(وجاء ربّك والملك صفّا صفّا), وقوله:(يأتيهم الله في ظلل من الغمام), فقال:«فالجواب عن هذا عند بعض الأمّة أنّه يجيء ويأتي بغير زوال ولا انتقال ولا تكييف, بل يجب تسليم ذلك على ما روي وجاء به القرآن؛ والجواب الآخر أنّه يفعل معنى يسمّيه مجيئا وإتيانا, فيقال جاء الله بمعنى أنّه فعل فعلا كأنّه جائيا, كما يقال: أحسن الله وأنعم وتفضّل, على معنى أنّه فعل فعلا استوجب به هذه الأشياء؛ ويمكن أن يكون أراد بذلك إتيان أمره وحكمه والأهوال الشديدة التي توعّدهم بها وحذّرهم من نزولها, ويكون ذلك نظيرا لقوله عزّ وجلّ:(وظنّوا أنّهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا)[الحشر:2], ولا خلاف في أنّ معنى هذه الآية أنّ أمره وحكمه إيّاهم وعقوبته ونكاله, وكذلك قوله:(فأتى الله بنيانهم من القواعد)[النحل:26]»[160]. فقد ذكر ثلاثة آراء لم يرفض أيّ منها, والرأيان الأوّلان تنزيه عن الظاهر الذي يفيد الزوال والانتقال والحركة, مع تفويض المعنى الحقيقي إلى الله تعالى؛ والثالث تأويل تفصيلي للآيتين بما يحدّد المراد من الإتيان والمجيء, بتقدير مضاف محذوف, أي: إتيان أمر الله تعالى من العذاب ونحوه, ومجيء أمر الله تعالى.

وهذا الذي ذكرناه عن إمامي المذهب الأشعري في بداية مراحله, في قضية الصفات الخبرية, هو ما سنقف عليه من قول ابن أبي زيد القيرواني بإثباتها, عند الحديث عن السمعيات.

الثاني: اتجاه الخلف, الذين بنوا على مذهب السلف ونصروه بالأدلة العقلية, وهو اتجاه جمهور الأشاعرة فيما بعد عصر الباقلاني, فهو: **الإثبات والتأويل؛** أي إثبات الصفات الخبرية, وتنزيه المولى عزّ وجل عن المعنى المحال عقلا, الذي هو المعنى اللغوي الظاهر؛ ثمّ تأويل الألفاظ بمعان تليق بالله تعالى, بحسب ما تسمح به طرائق استعمال الكلام العربي البليغ, من

---

158) الإنصاف:39- 40.

159) الإنصاف:36.

160) الانتصار للقرآن, للباقلاني:2/736- 737.



مجاز, واستعارة, وتمثيل[161]. وقد اقتدوا في ذلك بما صدر عن بعض الصحابة والتابعين من تأويل لبعضها.

والجدير بالذكر هنا أنّ المعتزلة كان اتجاههم في آيات وأحاديث الصفات الخبرية هو التأويل التفصيلي لها, على حسب ما تقتضيه قواعد اللغة وأساليب العرب البلاغية, وذلك منذ نشأة مدرستهم. ولا شكّ أن ابن أبي زيد كان مطلعا على آرائهم وأوجه تأويلاتهم في ذلك, ضرورة معايشته لهم في القيروان حيث كان لهم حضور وسعي لبث أفكارهم وترويجها فيها على عهد الدولة الأغلبية, كما كانت تأتيه أخبار علمائهم وآرائهم بالعراق.

اتجاه شاذ: الاتجاه المخالف لهذين الاتجاهين, وهو لبعض أتباع المذهب الحنبلي, الغالب عليهم تتبع الآثار صحيحها وضعيفها, الذين انحرفوا بمذهب السلف ففسّروه على غير ما نقل عنهم, وهو: **الإثبات على وجه يؤدّي إلى التشبيه**؛ أي إثبات هذه الصفات على المعنى اللغوي الظاهر الذي جاءت به, لكن بدون تعيين كيفيتها. أي بإثبات ما يستلزم الشكل والتحديد[162], تعالى الله عن ذلك. والقائم على هذا التفسير ونصرته هو الشيخ ابن تيمية ثم تلميذه ابن قيم الجوزية, ثم من اقتدى بهما في العصر الحاضر, قال ابن تيمية:«ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلّى الله عليه وسلم ولا قول أحد من سلف الأمّة وأئمّتها أنّه ليس بجسم, وأنّ صفاته ليست أجساما وأعراضا»[163], وقال:«إذا نظرنا في ذات الله, فإنّ لها حدّا, ويجب أن يكون لها حدّ, أي نهاية في كلّ جهة من الجهات يتوقف عنده امتدادها, وهذا الحدّ هو حدود ذات الله التي ينتهي إليها حجمه»[164]. وهذا الكلام منه غاية في التشبيه والتجسيم, إذ أثبت لله تعالى الجسمية والحجم. وابن تيمية له في هذا المسلك رواد من فقهاء المذهب الحنبلي, اقتدى بهم فيه وسار على نهجهم وأخذ بأقوالهم ونصرها, كأبي عبد الله الحسن بن حامد(ت403هـ), وأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء(ت458هـ), وأبي الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني(ت527هـ).

ويهمّنا هنا أن نذكر ما كان عليه الإمام أحمد بن حنبل, لنبيّن اتفاقه مع موقف علماء السلف الذي ذكرناه عنهم, من التأويل الإجمالي لآيات الصفات, وربّما ميله إلى قبول التأويل التفصيلي لبعض الآيات؛ ولنبيّن أيضا مدى التحريف الذي أدخله ابن تيمية وأتباعه على آرائه وتحميله ما لم يقل؛ فقد ثبت عن الإمام أحمد أنّه كان يؤوّل بعض النصوص في الصفات التي يفيد ظاهرها التجسيم والتشبيه, قال ابن كثير[165]:«روى البيهقي والحاكم عن أبي عمرو بن

---

[161]) انظر أصول الدين, للبغدادي:ص110؛ والتحرير والتنوير:166/5.

[162]) انظر ما نقله عبد الرحمان بن الجوزي في كتابه دفع شبهة التشبيه, عن رواد هذا التفسير من فقهاء الحنابلة قبل ابن تيمية, وهم: أبو عبد الله الحسن بن حامد, وأبو يعلى محمد بن الحسين الفراء, وأبو الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني.

[163]) بيان تلبيس الجهمية, لابن تيمية:118/1, نقلا عن مقدمة تحقيق «شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني»:ص90.

[164]) نفس المصدر.

[165]) البداية والنهاية:327/10.



السماك عن حنبل, أنّ أحمد بن حنبل تأوّل قول الله تعالى:(وجاء ربّك) أنّه جاء ثوابه... ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه». ثمّ قال ابن كثير:«وكلامه ــ أي الإمام أحمد ــ في نفي التشبيه وترك الخوض في الكلام...» إلى آخره. وروى ابن أبي يعلى أنّ الإمام أحمد كان يقول في عقيدته:«والله تعالى لم يلحقه تغيّر ولا تبدّل, ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش»[166], كما روى عنه أنّه«أنكر على من يقول بالجسم, وقال إنما الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة, وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم ــ أي لفظ الجسم ــ على كلّ ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف, والله تعالى خارج عن ذلك كلّه, فلم يجز أن يسمّى جسما لخروجه عن معنى الجسمية, ولم يجئ في الشريعة ذلك فبطل»[167], وروى عنه أيضا:«كان الإمام أحمد ــ رحمه الله تعالى ــ يقول: لله تعالى يدان, وهما صفة له, ليستا بجارحتين وليستا بمركبتين, ولا جسم ولا من جنس الأجسام, ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاض والجوارح, ولا يقاس على ذلك, ولا له مرفق ولا عضلة, ولا فيما يقتضي ذلك من إطلاق قولهم (يد) إلاّ على ما نطق به القرآن الكريم»[168], فهذا بعض أقوال الإمام أحمد رحمه الله تنفي عنه ما نسبه إليه ابن تيمية وأتباعه من القول بالتشبيه, وتؤكّد أنه كان على مذهب السلف في تأويل ما لا بدّ منه لبعض آيات الصفات, وتفويض المعنى المراد في باقيها بعد تنزيه المولى عز وجلّ عن المعنى اللغوي الظاهر.

كما يهمّنا هنا أنّ نذكر موقف جمهور الحنابلة, وعلى رأسهم الإمام عبد الرحمان الجوزي(ت597هـ), من هذا الانحراف عن مذهب الإمام أحمد الذي أحدثه بعض فقهاء الحنابلة, كأبي عبد الله الحسن بن حامد(ت403هـ), وأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء(ت458هـ), وأبي الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني(ت527هـ). فقد اتهمهم عبد الرحمان الجوزي بالابتداع في مذهب الإمام أحمد ما ليس فيه والكذب عليه, وبذل جهده من أجل الدفاع عن إمامه والذب عنه ما نسبه إليه هؤلاء من القول بالتشبيه والتجسيم, فكان يقول لمن أدركهم على هذه الآراء:«فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه, فلقد كسيتم هذا المذهب شيئا قبيحا, حتى صار لا يقال عن حنبلي إلاّ مجسّم... وقد كان أبو محمد التميمي يقول في بعض أئمّتكم ــ أي أبي يعلى الفراء ــ: لقد شان المذهب شينا قبيحا لا يغسل إلى يوم القيامة»[169].

المسألة الثانية: الجملة التي أوردها ابن أبي زيد في مقدّمته العقائدية من «الرسالة», وهي قوله:«وأنّه فوق عرشه المجيد بذاته», لأنها أثّرت في تقويم المتحدثين عن ابن أبي زيد

166) طبقات الحنابلة, لابن أبي يعلى: 297/2.
167) طبقات الحنابلة:298/2.
168) طبقات الحنابلة:391/2.
169) دفع شبهة التشبيه, عبد الرحمان الجوزي:9.



القيرواني, قديما وحديثا, لتوجهه الفكري ضمن المدرسة السنية؛ ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات لهذا التقويم, على ضوء ما ذكرناه من المسألة الأولى:

الاتجاه الأوّل: أنّه على منهج السلف في الاعتقاد, في نبذ علم الكلام, وعدم الخوض في مباحثه, والنهي عن الجدل, وعدم التأويل للمتشابهات من الصفات السمعية. ويمثل هذا الاتجاه الإمام الذهبي الحنبلي(ت747هـ), وهو من المحدّثين المتمسّكين بمذهب السلف, فقد قال في الشيخ ابن أبي زيد:«كان على طريقة السلف في الأصول, لا يدري الكلام ولا يتأوّل»[170]. ولذلك رأى الذهبي في استعمال الشيخ ابن أبي زيد لكلمة«بذاته» خروجا عن منهج السلف في التعبير عمّا يتعلّق بذات الله تعالى, لأنه لفظ لم يرد به الكتاب والسنة ولا كلام الصحابة رضي الله عنهم؛ قال الذهبي:«وقد نقموا على ابن أبي زيد في قوله(بذاته), فليته تركها»[171]. ولكنّا لم نر من علماء المذهب المالكي في عصره ـ وهم أدرى بمقصد صاحبهم من هذا اللفظ ـ من عاب عليه استعمالها في هذا المقام, خاصة وإنّ الاتجاه السلفي الصحيح في فهم العقيدة ما زال حاضرا في عهد الإمام ابن أبي زيد القيرواني, ولو فهم علماؤه في عصره ما فهمه الذهبي من معنى التشبيه من هذه الكلمة ما سكتوا عنه, كما لم يسكتوا عنه حين ألف كتابه« كشف التلبيس في الردّ على البكرية» وفهموا منه أنّه ينكر الكرامات, كما ذكرنا ذلك سابقا. وحتّى علماء المذهب المالكي الذين جاءوا بعده وتناولوا العقيدة بالشرح, وتوقفوا عند هذا اللفظ وبسطوا القول فيه, لم يكن ذلك عن استشكال منهم له أو اعتراض عليه, وإنّما كان لأسباب سنذكرها في حينه. إلاّ أنّنا نعذر الإمام الذهبي حين تمنّى من الشيخ عدم ذكرها, لأنّه رآها كلمة توهم لدى عوام الناس معنى لا يليق بالله تعالى, فقد قال في ترجمة أبي الحسن علي بن الزاغوني الحنبلي(ت527هـ) حين ذكر هذا اللفظ في قصيدة له في العقيدة:«قد ذكرنا أنّ لفظة(بذاته) لا حاجة إليها, وهي تَشْغَبُ النفوس, وتركها أولى, والله أعلم»[172]. وسنذكر فيما يأتي المحمل السليم الذي حمل عليه العلماء هذه الكلمة, كما سنذكر ما يمكن أن يعتبر رجوعا للشيخ عن استعمالها في «كتاب الجامع».

الاتجاه الثاني: أنّه من المتكلمين الذين ظهروا في ذلك العصر, على إثر ظهور مرحلة النظر والحجاج, أي بعد مرحلة محمد بن سحنون. إذ لا يختلف المؤرخون له في كونه من كبار النظّار الذين تصدّوا للردّ على أهل الأهواء وأصحاب الفرق المبتدعة من الخوارج والمعتزلة والمرجئة. لكن انخراطه في سلك المتكلمين الذين تبنّوا علم الكلام, وخاضوا في قضاياه, واعتمدوا قواعده, كالقابسي والقلانسي وابن عبد المؤمن, رواد هذه المرحلة, هو ما

---

170) سير أعلام النبلاء:10/690.
171) كتاب العلو: ص172.
172) سير أعلام النبلاء: 19/606.



يطرح للتساؤل؟ وقد تقدم أنّ الإمام الذهبي نفاه عنه, ولكن القاضي عياض يشير إلى أنّ ابن أبي زيد كان منهم, وأنّه كان قويّا في الكلام والردّ على أهل الأهواء, فقد ذكر أنّ عليّا بن أحمد بن إسماعيل البغدادي انتحل مذهب مالك, وكان يقول بقول المعتزلة في القدر وخلق القرآن وغير ذلك من آرائهم, وكتب إلى فقهاء القيروان رسالة يدعوهم فيها إلى الاعتزال, ويدّعي أنّ ذلك هو مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى, ويذمّ طريقة متكلّمي أهل السنة ومذهب الأشعري ويبدّعه, فجاوبه فقهاء القيروان بالإنكار عليه, وجاوبه أبو محمد ابن أبي زيد ــ رحمه الله ــ برسالة معروفة, ظهر فيها علمه وقوّته في الكلام والردّ على أهل الأهواء, ونفى عن مالك وأصحابه جميع ما نسب إليهم[173].

وقد تقدّم لنا في بيان منزلته العلمية أنّ محمد مخلوف وصفه بجملة من الأوصاف العلمية, منها «النظّار المتكلّم»[174].

ولم يلتفت القاضي عياض ولا مخلوف ــ عند وصفه بالمتكلم ــ إلى تلك الجملة, بناء على أنّ من المتكلمين من كان ــ على طريقة السلف الصالح ــ مفوّضا في الصفات الخبرية, دون تأويل لها, بعد صرف اللفظ عن ظاهره اللغوي وتنزيه الله تعالى عن التشبيه.

كما تقدم لنا ــ في مؤلفات ابن أبي زيد ــ شهادة أحد أبرز علماء الأشاعرة, وهو عمر بن محمد السكوني, في ابن أبي زيد, وقد ذكره في كتابه «لحن العوام» محذّرا من مواضع كثيرة من كلام ابن مسرّة الجيلي, مشيدا بكتاب ابن أبي زيد عليه في الردّ عليه, بأنّه كتاب «منطويا على التقاسيم الأصولية والقوانين الحقيقية البرهانية, يدل على تبحره رحمه الله في علم أصول الدين», وعلى هذا ارتضاه السكوني الأشعري مرجعا للمسلمين يرجع إليه في العقيدة, ولو كان على غير منهجه لما شهد له بهذه الشهادة, ولما دلّ عليه.

وأبرز من صرّح بأشعرية ابن أبي زيد, وعدّه من أئمة هذا المذهب, المدافعين عن الإمام الأشعري, القائمين على دحض آراء المخالفين له, هو أبو القاسم علي بن عساكر[175], وسننقل عنه وعن القاضي عياض فيما يأتي شهادته ودفاعه عن الإمام الأشعري.

الاتجاه الثالث: أنّه مشبّه في الصفات الخبرية, اعتمادا على حمل تلك الجملة التي أوردها ابن أبي زيد في عقيدته على المعنى الظاهري. وأصحاب هذا القول هم بعض الحنابلة المشبّهة[176] ــ المعروفين قديما بتسمية الحشوية ــ, ومن سار على طريقتهم كالشيخين ابن تيمية وابن قيم الجوزية من فقهاء الحنابلة, اللذين حاولا تقديم رأي السلف ــ من الصحابة والتابعين وتابعيهم ــ في هذه المسألة, على غير المعنى الثابت عنهم فيه, بنسبتهم إلى القول

---

[173]) ترتيب المدارك:208/6.
[174]) شجرة النور الزكية:ص96.
[175]) انظر تبيين كذب المفتري: ص 100 و299.
[176]) كتاب أصول الدين ص:110.



بإثبات الصفات الخبرية, كاليد والعين والاستواء وغيرها, على معناها اللغوي الظاهر, لكن بلا كيف. ويحاول ــ في هذا العصر ــ المقلدون لآراء ابن تيمية وابن قيم الجوزية العقائدية والفقهية, أن يجدوا في ابن أبي زيد القيرواني ما توهموه سندا بكون الرجل على طريقتهم في إثبات الصفات الخبرية على معناها اللغوي الظاهر بدون تكييف؛ وأنّه منابذ لعلم الكلام ولمنهج المتكلمين في دراسة العقيدة, جملة وتفصيلا. ولذا فهم يعتبرونه امتدادا للسلف على التفسير الذي يقدمونه لآراء السلف وطريقتهم.

موقع ابن أبي زيد من هذه الآراء فيه

أين موقع ابن أبي زيد القيرواني من هذه الآراء التي اختلفت فيه, وصنّفته تصنيفات مختلفة؟ فهل صحيح أنّه على منهج السلف ــ بالتفسير الأصلي لعقيدة السلف ــ كما ذكر الإمام الذهبي؛ أو أنّه على مذهب السلف بالتفسير الذي قدّمه ابن تيمية, ومن بعده مقلّدوه في هذا العصر؛ أو إنّ ابن أبي زيد متكلم, منهجا ومضمونا, وعلى مذهب الإمام الأشعري؟. وهذا ما سنحاول تحقيقه فيما يأتي.

كانت الثلاثون سنة ــ تقريبا[177]ــ التي قضاها الإمام أبو الحسن الأشعري, إلى أن توفي, في التعريف بمذهبه وبيان منهجه فيه, كافية بأن يصل صداه إلى سائر الأقطار الإسلامية, ومنها القيروان عاصمة الشمال الإفريقي والأندلس العلمية, وأن يتكون لعلماء هذه الأقطار فكرة واضحة عن مذهبه وأسسه التي يقوم عليها, بناء على التواصل العلمي عبر الرحلات النشطة في ذلك العصر بين المراكز العلمية, من الأندلس إلى فاس, إلى القيروان, إلى مصر, إلى دمشق, إلى المدينة المنورة, إلى مكّة المكرمة, إلى بغداد. وحين توفي الإمام الأشعري كان سنّ ابن أبي زيد القيرواني في حدود الثالثة والعشرين سنة, أي في سن استكمال الطلب العلمي والاتصال بالعلماء, من بلده القيروان عن طريق الجلوس إليهم, ومن خارج القيروان عن طريق القادمين إليها أو المجيزين له أو رحلته للحجّ.

ونحن هنا سنرصد الاتجاه المدرسي لابن أبي زيد في العقيدة من خلال أمرين؛ الأمر الأول: موقفه من العلماء الأشاعرة في عصره, وعلاقته بهم؛ الثاني: مدى توافق مضامين مقدمتيه العقائدية في «الرسالة» و«الجامع» مع المذهب الأشعري.

الأمر الأول: موقفه من العلماء الأشاعرة في عصره, وعلاقته بهم.

إنّ مسار البحث لتحديد الانتماء المدرسي الذي كان عليه ابن أبي زيد, يقتضي استكشاف موقفه من مؤسس المذهب الأشعري وعلمائه, ورصد علاقته بهم؛ إذ إنّ موقف السلف من علم الكلام, في عصر المعتزلة, قبل ظهور الكلام السنّي, كان قائما على الرفض لهذا العلم والنهي

[177]) بناء على الخلاف في تاريخ وفاة الإمام الأشعري, سنة 330 هـ أو 334 هـ, أما تاريخ ولادته فهو سنة 260 هـ, وأعلن عن مذهبه الجديد وهو في سنّ الأربعين.



عن الخوض فيه, وذمّ علمائه واستنقاصهم ومقاطعتهم والتحذير من مجالستهم, لكنّا نرى ابن أبي زيد على عكس من ذلك.

فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّه ألّف رسالة دافع فيها عن الإمام أبي الحسن الأشعري, وبرّأه من البدعة التي نسبه إليها علي بن أحمد بن إسماعيل البغدادي المعتزلي, وممّا جاء في هذه الرسالة قوله عن الأشعري:«هو رجل مشهور أنّه يردّ على أهل البدع, وعلى القدرية والجهمية, متمسّك بالدين»[178]. لذلك قال القاضي عياض:«ذكره ــ أي الأشعري ــ أبو محمد بن أبي زيد في بعض تصانيفه وأثنى عليه»[179].

وكان بينه وبين أبي عبد الله محمد بن مجاهد المتكلّم, تلميذ الإمام الأشعري, تراسل وإجازات. وكان في رسالة القيرواني إلى ابن مجاهد كلام في غاية التقدير والتعظيم, وحسن الثناء عليه, وسروره بابتداء ابن مجاهد مخاطبته, ومما جاء فيها:«وعندنا من أخبار الشيخ ــ أي ابن مجاهد ــ الطيبة, ما تعمّ مسرّته, من نصرته في هذا المذهب, وذبّه عنه, ومحاماته عليه»[180].

وكان ابن أبي زيد على علم بدفاع الإمام الباقلاني ــ تلميذ ابن مجاهد ــ عنه, حين ألف كتابه«كشف التلبيس في الردّ على البكرية», وفُهِم منها أنّه ينكر الكرامات, فقوبلت بالإنكار, قال القاضي عياض: «وكان أرشدهم في ذلك وأعرفهم بغرضه ومقداره, إمام وقته القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني, فإنّه بيّن مقصوده»[181]. ولا شكّ أنّ الباقلاني لم يكن ليتسنّى له تبيين مقصوده إلاّ بقيام التواصل بينهما واطلاع كلّ منهما على آراء صاحبه. وتشير بعض المصادر إلى أنّ ابن أبي زيد هو من سأل الباقلاني عن موضوع الكرامات, وطلب منه أن يجيبه ويكتب شيئا فيه, وأرسل إليه مع حامل السؤال دنانير صلة منه وتودّدا إليه[182]؛ وهو ما يعني أنه ــ حين كثر عليه المنكرون ــ لم ير مانعا من أن يلتجأ إلى الباقلاني الأشعري ويسأله في الموضوع, ليعرف حقيقته من جهته. وقد يكون ابن أبي زيد ألف رسالته في إثبات الكرامات بعدما اطلع على جواب الباقلاني, فرجع عن إنكارها إلى الاعتدال فيها, على ما قرره الإمام الباقلاني من قول المذهب الأشعري في ذلك.

وفي القيروان, كان ابن أبي زيد القيرواني معجبا بأبي عثمان سعيد بن الحداد المتكلّم, يدلّ على ذلك تأليفه كتابا يذكر له فيه فضائله ومناظراته وحكايات عنه, وهو وإن لم يدركه ولم يكتب له أن يتتلمذ عليه, فإنّه قد تتلمذ على ابنه عبد الله بن سعيد[183].

---

178) تبيين كذب المفتري: ص 102 وص 299.
179) ترتيب المدارك:26/5.
180) ترتيب المدارك:198/6.
181) ترتيب المدارك:219/6.
182) المعيار المعرب: 442/2.
183) ترتيب المدارك:330/5.



كما كانت صلاته قوية, بمن تقدم ذكرهم من علماء القيروان الذين تبنّوا علم الكلام, وأصبحوا راسخين فيه, وكان عن طريق بعضهم, كالقابسي وابن عبد المؤمن والأصيلي, دخول المذهب الأشعري والتعريف به وبأركانه وأسسه التي يقوم عليها, فكانت علاقته بهم قائمة على الودّ والاحترام والتعاون العلمي والجهادي, وتقدير فضلهم ومنزلتهم العلمية. ومن الجدير نقل خبرين أوردهما القاضي عياض, نؤكّد بهما, بما لا يجعل مجالا للشكّ, الصلة القوية بين ابن أبي زيد ومن ذكرناهم.

فالخبر الأول, أنّه كان أبو سعيد خلف بن عمر, وأبو الأزهر بن معتب, وأبو محمد بن أبي زيد, وابن شبلون, وابن التبان, والقابسي, وجماعة, يجتمعون للتفقه في جامع القيروان عندما ظهر أمر أبي يزيد الخارجي على بني عبيد[184]. وقد ذكرنا عند التعريف بالقابسي, أنّنا نجده مذكورا حيثما ذكر ابن أبي زيد فيما يتعلق بأحداث عصرهما؛ كما ذكرنا دفاعه القوي عن الإمام الأشعري وثناءه عليه.

والخبر الثاني, هو قول الأجدابي: كنت جالسا عند أبي محمد ابن أبي زيد, وعنده أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد المؤمن, المتكلّم, فسألهما إنسان عن الخضر صلوات الله عليه, هل يقال إنّه باق في الدنيا مع هذه القرون, ولم يمت لقيام الساعة, وهل يردّ هذا لقوله تعالى:(وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد)[الأنبياء 34] ؟ فأجابا معا بنفس الجواب[185]. وقد ذكرنا أن ابن عبد المؤمن هذا تلميذ لابن مجاهد تلميذ الإمام الأشعري.

وكلا الخبرين يدلاّن على التلاقي التام بين ابن أبي زيد وبين علماء الكلام بالقيروان في عصره, وعلى قيام جسور التواصل والتوادد بينه وبينهم, في مجالس العلم, وفي السعي إلى إحياء ما تسبب فيه العبيديون من اندراس العلم بجامع القيروان, كشكل من أشكال المقاومة للدولة العبيدية. ولعل ما نقلناه سابقا من تجهيزه لابنة القابسي, لأبرز دليل على روح الأخوة والمحبّة التي يكنّهما له ولأفراد أسرته, وأن العلاقة بينهما قد فاقت حدود العلاقة العلمية, إلى العلاقة الأخوية في الله تعالى. ولا نجد خبرا عن ابن أبي زيد أنّه عاب على هؤلاء العلماء خوضهم في علم الكلام, فضلا عن مقاطعتهم.

الأمر الثاني: مدى توافق مضامين عقيدة ابن أبي زيد القيرواني مع المذهب الأشعري

ذكرنا فيما سبق أنّ ابن أبي زيد تناول قضايا العقيدة بالدرس والقرير في مقدّمتي كتابيه:«الرسالة» و«الجامع».

---

[184]) ترتيب المدارك:211/6.
[185]) ترتيب المدارك:220/6.



والملاحظ أنّ مضامين العقيدة في «الرسالة» تختلف عن تلك التي وردت في «الجامع», فهي في «الرسالة» تغطّي الأصول الثلاثة, الإلهيات والنبوات والسمعيات؛ وفي كلّ أصل قصد ابن أبي زيد تقرير أصول المسائل دون تفريع. وهو هنا نعتبره معلّما يهتمّ بتمكين المتعلمين من الإحاطة بعلم العقيدة على النحو الذي يتناسب وأعمارهم والغرض من وضعها على النحو الذي وضعها عليه, وسنشير إلى بعض من ذلك الغرض عند الحديث عن إشارة ابن أبي زيد لوجوب معرفة العقائد. وحري بنا أن نذكّر هنا بالعنوان الذي أعطاه لعقيدة «الرسالة», لأنّه يحمل دلالة على القصد التعليمي, والعنوان هو:«باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات».

وأمّا في «الجامع», فيبدو أنّ له غرضا غير التعليم لعلم العقيدة, لذلك فهو لم يذكر أصل النبوات, ولم يأت على جميع أصول المسائل في الإلهيات والسمعيات. وعند المقارنة نجده قد ذكر بعض المسائل التي جرى فيها الاختلاف بين أهل السنة والفرق الأخرى, كالمعتزلة والمرجئة والكرامية والخوارج والشيعة؛ وكأنّه يريد إبراز هذه المسائل للمتعلّم حتى يعرف وجه الحق فيها, فلا يلتبس عليه الأمر بأغاليط هذه الفرق. ولذلك نراه أعطى لعقيدة «الجامع» عنوانا يعبّر عن مقصده, وهو:«باب ذكر السنن التي خلافها البدع, وذكر الاقتداء والاتباع وشيء من فضل الصحابة ومجانبة أهل البدع»[186], وأكّد مقصده هذا بما ذكره في مفتتح العقيدة من وجوب التمسّك بكتاب الله تعالى وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلم, ومن التحذير من الفتن والأهواء والبدع وزلّة العالم. وسمّى الفرق التي حذّر منها بأسمائها, وهي القدرية أي المعتزلة, والمرجئة, والخوارج, وفرقة أخرى يبدو أنّ الكلمة مطموسة في أصل المخطوط, ولعلّها الشيعة[187]. وهذا يعطينا ثقة بأنّ ابن أبي زيد القيرواني كان مطلعا على مصنّفات الفرق الكلامية, وعلى مختلف آرائهم. ثمّ وصف عقيدته في «الجامع» بأنّها «ممّا اجتمعت الأئمّة عليه من أمور الديانة ومن السنن التي خلافها بدعة وضلالة»[188].

وفي كلا المقدّمتين أشار ابن أبي زيد إلى ما يعتبر بيانا لمنهج المعرفة ومصادر العقيدة عنده.

ولمّا كان ابن أبي زيد موضوع تنازع بين من يدّعي أنّه سلفيّ, على رأي الإمام الذهبي أو على رأي أتباع ابن تيمية, وبين من يدّعي أنّه أشعري أو هو متفق مع الأشاعرة, كان من الواجب تتبّع جميع قضايا العقيدة التي قرّرها ابن أبي زيد في «الرسالة» و«الجامع», ومقارنتها مع أقوال إمامي المذهب الأشعري, أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني,

---

[186]) الجامع:137.
[187]) ترك محقق كتاب الجامع بياضا به نقاط بعد كلمة: (وفرقة ...) مما يشير إلى أنه لم يتمكن من قراءتها.
[188]) الجامع:139.



لنعرف أين اتفق ابن أبي زيد أو اختلف معهما, وأين تظهر سلفيته, ومدى نجاح أو فشل محاولات مقلّدي ابن تيمية المعاصرين إلباس ابن أبي زيد آراء شيخهم[189]. وسنشير في الأثناء إلى ما تتضمّنه هذه العقيدة من الردود على الفرق التي عاصرها المؤلّف واطلع على عقائدها, وأراد أن يكون نصّ عقيدته بديلا عنها.

ولن نتوقف كثيرا عند الأدلّة إلا إذا اقتضى الأمر التوقف, لأن الغرض في هذه الدراسة مقارنة المقالات.

وسنتناول هذه المقارنة من حيث منهج العرض وتقسيم المسائل وتفريعها, ومن حيث مصادر المعرفة أو مسالك الاستدلال للعقائد, ومن حيث المضامين وتقرير المسائل.

منهج العرض والتقسيم

لم يتوفّر لدينا مصدر يعرّفنا بمنهج السلف من الصحابة والتابعين في عرض مسائل العقيدة, وطريقة تدريسهم لها, ولا بما يشير إلى تصوّرهم للعلاقة بين أركان العقيدة وترتيب قضاياها بعضها ببعض. ولكن المؤكّد أنّه كان لديهم منهج واضح في العرض والتدريس, وتصوّر دقيق في العلاقة بين كليّاتها وفروعها؛ وأنّهم فهموا ذلك من القرآن الكريم ومن بيان النبي صلّى الله عليه وسلّم وتعليمه لأصحابه رضوان الله عليهم. كما إنّه من المؤكد أنّه قد تمّ تناقل هذه المعلومات مشافهة, حتى وصلت إلى علماء الأمّة الذين انطلقت على أيديهم مرحلة التدوين لعلم العقيدة, وتبويب مسائلها, والاستدلال عليها, من أمثال الإمام الأشعري والشيخ ابن أبي زيد القيرواني وغيرهما.

وفي قراءة لعقيدة ابن أبي زيد في «الرسالة», لا تتطلّب جهدا كبيرا, نرى أنّه أقام تقسيما منهجيا لمضامين العقيدة الإسلامية, ونظر إليه من زاويتين, نجدهما عند علماء الشاعرة, وذلك على النحو التالي:

1 ــ أنّه نظر إلى مضامين العقيدة من زاويتين:

الأولى: من حيث الأصول, فقسّمها إلى ثلاثة أصول, هي:

* أصل الإلهيات, من قوله «أنّ الله إله واحد» إلى قوله «لحركاتهم وآجالهم».
* ثمّ أصل النبوّات, من قوله «الباعث الرسل إليهم» إلى قوله «الصراط المستقيم».
* ثمّ أصل السمعيات, من قوله «وأنّ الساعة آتية» إلى الأخير.

[189]) سنكتفي بإجراء مقارنات سريعة مع آراء الشيخ ابن تيمية في القضايا الهامّة خاصة.



وهو تقسيم مرتّب على هذا النحو, وهو نفس المنهج لدى الأشعري والباقلاني[190]. وهو قائم على منهج الاستدلال ــ أو ما يسمّى بمبحث العلم والنظر ــ لديهما, وقد توافق معه ابن أبي زيد القيرواني أيضا, وساهم في ترسيخه, كما سيأتي الحديث عن ذلك في مصادر المعرفة.

الثانية: من حيث أقسام الحكم العقلي, وهي: الواجب, والمستحيل, والجائز. إذ يمكن أن نلاحظ تقسيما آخر للعقيدة بناء على ذلك.

* فابتدأ بالمستحيل العقلي في حقه تعالى, من قوله:«لا إله غيره» إلى قوله:«وهو العلي العظيم».

* ثم ذكر الواجب العقلي من قوله:«العالم الخبير» إلى قوله:«لحركاتهم وآجالهم» ويضاف إليها الجملة الأولى في العقيدة وهي قوله:«أنّ الله إله واحد».

* ثمّ ختم بالجائز العقلي في حقّه, من قوله:«الباعث الرسل» إلى الأخير. وهو تقسيم نجده عند بعض علماء الأشاعرة. وهذا بناء على أنّ أصلي النبوات والسمعيات ممّا يشملهما قسم الجائز العقلي لأنّ إرسال الرسل وخلق ما أخبر به الرسل من أمور السمعيات, هي ممّا يجوز في حقّ الله تعالى.

2 ــ أنّه قسّم صفات الله سبحانه وتعالى إلى صفات تنفي عنه ما لا يليق به من النقص, وصفات وجودية أي ثابتة له عزّ وجلّ. وقد ابتدأ أصل الإلهيات بذكر الصفات السلبية, أي السالبة للنقص. وهذا التقسيم والافتتاح بالصفات النافية للنقص مطابق لما عند الأشعري والباقلاني وسائر علماء المذهب الأشعري[191], الذين اصطلحوا على تسمية الصفات النافية للنقص عن المولى عزّ وجلّ بالصفات السلبية, وتسمية الصفات الثابتة له بصفات المعاني. وهذا التقسيم وإن لم يصرّح ابن أبي زيد به, إلاّ أنّه يفهم منه بأقل تدبّر, وذلك على النحو التالي:

* فقوله في مفتتح العقيدة:«أنّ الله إله واحد لا إله غيره, ولا شبيه له, ولا نظير له, ولا ولد له, ولا والد له, ولا صاحبة له, ولا شريك له» نفي عن الله تعالى التعدّد, والشبيه, والنظير, والولد, والوالد, والصاحبة, والشريك؛ وهي صفات عبّر عنها الأشاعرة بصفتي «الوحدانية» و«المخالفة للحوادث», وهي عندهم من الصفات السلبية.

* وقوله «ليس لأوّليته ابتداء» نفي عن الله تعالى الحدوث, وهو المعبّر عنه عند الأشعرى والباقلاني بصفة «القدم»[192] وهي صفة سلبية.

---

[190]) للوقوف على تقسيم الأشاعرة لمضامين العقيدة انظر على سبيل المثال: كتاب اللمع, للأشعري؛ ومقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك؛ وتمهيد الأوائل, للباقلاني؛ والإنصاف, للباقلاني؛ وكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة, لإمام الحرمين عبد الملك الجويني؛ وكتاب أصول الدين, لأبي منصور عبد القاهر البغدادي؛ وكتاب نهاية الإقدام, لأبي الفتح محمد الشهرستاني.

[191]) للوقوف على تقسيم الأشاعرة للصفات, انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري, لمحمد بن الحسن بن فورك: 42- 80؛ وكتاب اللمع, للأشعري82- 109؛والإنصاف:22- 23 و31- 43؛ وكتاب الإرشاد للجويني:30- 60؛ وكتاب أصول الدين, للبغدادي:70- 129؛ ونهاية الإقدام في علم الكلام: لأبي الفتح محمد الشهرستاني:56- 200.

[192]) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:43؛ وتمهيد الأوائل, للباقلاني:20؛ والإنصاف:22.



* وقوله «ولا لآخريته انقضاء» نفي عن الله تعالى الفناء, وهو المعبّر عنه عند الأشعري والباقلاني بصفة «البقاء»[193].

والملاحظ أنّ ابن أبي زيد ذكر هنا تسع صفات سلبية وافتتح بها عقيدته, الأمر الذي يشير إلى تأكيده عليها, وتقديمها على الصفات الثبوتية, تماما كالمذهب الأشعري؛ وهذا ليس بدعا من الدين, بل هو منهج القرآن الكريم في التعريف بالله تعالى, ويكفي للاستدلال على ذلك قوله تعالى:(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[الشورى:11] فقد قدّم الله تعالى السلب (ليس كمثله شيء) على الإثبات (وهو السميع البصير), فأوّل الآية نفي للتجسيم بكلّ معانيه وصوره, وآخرها إثبات لصفات موجودة قائمة بذات الله تعالى. وكذلك فإنّ كلمة التوحيد, وهي شهادة «أن لا إله إلاّ الله» التي تكرّر ذكرها في القرآن في مواضع عديدة, والتي أمر الناس بقولها إعلانا لإسلامهم, تبدأ بالنفي وتنتهي بالإثبات.

لكن نجد الشيخ ابن تيمية يذكر أنّ الابتداء بالنفي وإقامة الاعتقاد على الصفات السلبية بدعة في الدين, فقد قال في ردّه على أحد كتب الإمام الرازي:«قلتم ليس هو بجسم, ولا جوهر, ولا جهة له, ولا يشار إليه بحسّ, ولا يتميّز منه شيء من شيء. وعبّرتم عن ذلك بأنّه تعالى ليس بمنقسم, ولا مركّب, وإنّه لا حدّ له, ولا غاية, تريدون بذلك أنّه يمتنع عليه أن يكون له حدّ وقدر, أو أن يكون له قدر لا يتناهى؛ فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سنّة؟»[194]. وهذا الكلام من الشيخ ابن تيمية وإن كان قصده الأول منه إثبات ما نفاه الأشاعرة عن الله تعالى, فهو ينطوي على نبذه لمنهج النفي ذاته. وقد بينّا فيما سبق أنّه منهج قرآني أصيل.

3 ـ أنّه قسّم صفة الوحدانية إلى ثلاثة أقسام: وحدانية الذات, ووحدانية الصفات, ووحدانية الأفعال. ففي قوله «ولا شبيه له» أي في ذاته, وقوله «ولا نظير له» أي في صفاته, وقوله«ولا شريك له» أي في أفعاله. وقال أيضا في توحيد الأفعال:«تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد, ..., أو يكون خالق لشيء إلاّ هو ربّ العباد وربّ أعمالهم, والمقدّر لحركاتهم وآجالهم». وهذا التقسيم ذكره الباقلاني وسائر الأشاعرة[195]. ومرجعه إلى القرآن الكريم, ومن الأدلّة على ذلك قوله تعالى في سورة الإخلاص:(قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفؤا أحد):

* فـ (أحد) صفة مشبّهة استعملت بدلا من اسم الفاعل«واحد», لأنّ الصفة المشبهة أقصى ما يمكن به تقريب معنى وحدة الله تعالى إلى عقول أهل اللسان العربي المبين. ومعناه نفي الكثرة عن ذات الله تعالى, فليس لحقيقة الله تعالى كثرة أصلا؛ أي لا كثرة معنوية وهي تعدّد

---

193) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:43؛ والإنصاف, للباقلاني:36؛ وتمهيد الأوائل, للباقلاني:23.

194) نقض أساس التقديس (بيان تلبيس الجهمية).

195) للوقوف على تقسيم الأشاعرة لصفة الوحدانية انظر: الإنصاف, للباقلاني: 32- 33؛ وكتاب الإرشاد, للجويني:52- 60؛ ونهاية الإقدام, للشهرستاني:56- 78؛ وأصول الدين, للبغدادي:73- 81.



المقوّمات من الأجناس والفصول؛ ولا كثرة الأجزاء في الخارج التي تتقوّم منها الأجسام. فأفاد وصف «أحد» أنّه منزّه عن الجنس والفصل, والمادّة والصورة, والأعراض والأبعاض, والأعضاء والأشكال والألوان, وسائر ما ينافي الوحدة الكاملة[196].

ويفيد قوله (أحد) أيضا قصر الإلهية عليه تعالى, أي إنّه المنفرد بالإلهية, وأنّه واحد لا متعدّد, فمن دونه ليس بإله[197], وسيأتي تأكيده في قوله (ولم يكن له كفؤا أحد).

* و(صمد) بمعنى مصمود, ومعناه لغة: السيّد المقصود في الحوائج. فالصمد صفة لله تعالى بمعنى أنّه الصمد الحق الكامل الصمدية المفتقر إليه كلّ ما عداه. فيفيد كمال الصفات ونفي النقص عنه[198]. كما يفيد عدم المماثل له في الصمدية, لأن صيغة «الله الصمد» صيغة قصر, تفيد قصر صفة الصمدية على الله تعالى دون سواه[199]. وكمال الصفات وعدم المماثل فيها يشمل صفات الذات وصفات الأفعال.

* و(لم يلد ولم يولد) خبر ثان عن اسم الجلالة من قوله «الله الصمد», أو حال من المبتدأ, أو بدل اشتمال من جملة «الله الصمد», لأنّ من يصمد إليه لا يكون من حاله أن يلد, لأن طلب الولد يكون لقصد الاستعانة به في إقامة شؤون الوالد وتدارك عجزه. وكذلك المصمود لا يكون مولودا, لأنه لو كان مولودا لكان وجوده مسبوقا بعدم, وهو محال لافتقاره حينئذ إلى من يخصّصه بالوجود بعد العدم[200].

* و(لم يكن له كفؤا أحد) الكفؤ: المساوي والمماثل في الصفات. وهو نفي للمماثل والشبيه لله تعالى في صفات الذات وصفات الأفعال[201]. والآية تذييل وتأكيد في نفي المماثلة والمشابهة.

فتضمنت هذه السورة أحدية الذات, وأحدية الصفات, وأحدية الأفعال. وسور القرآن الكريم طافحة بالآيات التي تؤكّد على هذا التقسيم.

وإذا استقرّت هذه العقيدة في نفس الإنسان, فإنّها تقتضي منه إفراد الله تعالى بالعبادة والإذعان لأحكامه وعدم الإشراك به فيها.

وأمّا الشيخ ابن تيمية فقد جاء ــ بعد ابن أبي زيد وعلماء أهل السنة بقرون ــ بتقسيم آخر يقوم على توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. وتمسّك به مقلّدوه في هذا العصر, واعتبروا ما سواه بدعة.

196) انظر التحرير والتنوير:614/30, 616.
197 انظر نفس المصدر, والنكت المفيدة, للأنصاري.
198 انظر التحرير والتنوير:617/30.
199 انظر التحرير والتنوير:618/30.
200 انظر التحرير والتنوير:618/30.
201 انظر التحرير والتنوير:620/30.



وإذا كان التقسيم والتبويب ــ فيما تقدّم ــ لا دخل له في أصول الدين, وإنّما هو منهج لتقريب الأفكار والمعاني, دعت إليه حاجة التعليم والتأليف, واقتضاه تطوّر العلوم الإسلامية, فإنّه قد يجد كلّ من الأشاعرة وابن تيمية من القرآن ما يؤيّد به منهجه, لكن تبقى قدرة كلّ من الفريقين على إثبات دعواه والاستدلال عليها بطريقة متماسكة لا يتطرّق إليها النقض والإبطال. وأمّا تسفيه آراء الغير بدون حجّة ونسبتها إلى البدعة, وإثبات غيرها بدون حجة, فهو مصادرة لا تليق بالعلماء. وعلى أنّ تقسيم التوحيد يجب أن يكون مستنبطا من نصوص آيات العقيدة وأحاديثها, فالذي قرّره الأشاعرة وأشار إليه ابن أبي زيد القيرواني دلّ عليه استقراء هذه النصوص استقراء لا نجد ما يناقضه منها. بينما تقسيمه إلى توحيد الألوهية والربوبية, فمن اليسير الوقوف على عديد الآيات التي تشير إلى التلازم بين معاني الربوبية ومعاني الألوهية, بأنّ الإله الحق هو الربّ الحق, وأنّ المعاني التي قصرها أصحاب هذا التقسيم على الربوبية قد أطلقها القرآن على الألوهية, وأنّ المعاني التي قصروها على الألوهية قد أطلقها القرآن على الربوبية؛ ما يجعل هذا التقسيم مجرّد دعوى لا تستند إلى دليل, ونكتفي هنا بالإحالة على أحد الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع بالدرس[202].

والذي يعنينا هنا هو اتفاق ابن أبي زيد القيرواني مع الأشاعرة في هذا التقسيم, وليس في عقيدته ما يشير إلى تقسيم التوحيد إلى توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية.

مصادر المعرفة أو مسالك الاستدلال للعقائد[203]

المراد بمصادر المعرفة الطرق التي يحصل للإنسان بها العلوم, سواء كانت علوما إنسانية أو علوما دينية, وترتيب هذه الطرق فيما بينها بحسب قوّتها في الوصول بالإنسان إلى إدراك الحقائق.

وسنبحث هنا إن كان المؤلّف قد أشار إلى ما يعتقده مصادر للعلم بالعقائد عموما, والعقائد الإسلامية خصوصا. إذ إنّ معرفة رأيه في ذلك يعتبر عاملا فاصلا لتحديد الانتماء المدرسي لابن أبي زيد, بين اتجاه السلف واتجاه الخلف, إن كان يوجد اختلاف في ذلك بين هذين الاتجاهين. وسيسمح لنا ذلك بمعرفة إن كان ابن أبي زيد يقترب من اتجاه ابن تيمية في تحديد مصادر المعرفة أو يبتعد.

وإذا أردنا أن نتحقق من اتجاه ابن أبي زيد الفكري داخل المدرسة السنّية, لا بدّ من البحث إن كان له فكرة واضحة في تحديد مصادر المعرفة, ثمّ التعرّف على ترتيبه لهذه المصادر. خاصّة وأنّه قد عاش في عصر تعدّدت فيها الفرق الدينية والفلسفية, وذاعت بين الناس مناهج هذه الفرق المعرفية ومدارك علومهم؛ والمفروض أن يكون أهل السنّة ومنهم ابن أبي زيد قد

---

202) انظر: كتاب«كفى تفريقا للأمة بين السلف», للدكتور عمر عبد الله كامل:92- 104, وانظر مصادره في ذلك.

203) نعني بمصادر المعرفة طرق تحصيلها.



اطلعوا على ما هو منتشر من ذلك, من مذاهب السفسطائيين المنكرين لثبوت حقائق الأشــياء, أو المنكرين لإمكان العلم بها, أو المشكّكين فيها, أو من الذين يعتبرون الحقائق نسبية ومتغيّرة, أو الذين يرون أنّها تابعة للمعتقدات, أو من مذاهب الشيعة الذين يــدّعون أنّ العلــم بالحقــائق مقصور على الإمام المعصوم, وأن الإنسان مفتقر إليه ليعلّمه ما هو عاجز عن إدراكه بنفسه.

ولا يكون ابن أبي زيد فقيه عصره وإمام أهل السنّة فــي زمانــه, المتــصدّي لــردّ آراء المخالفين لعقيدته, إذا لم يكن له منهج يستند إلى القرآن الكريم, يقابل مناهج من يعتبرهم أهــل السنّة مبتدعة. ولعلّ الفقرة التي أوردها ابن أبي زيد في مقدّمة «الرســالة», أي قبــل نــصّ العقيدة, هي أوضح ما يشير إلى منهجه في بيان مصادر المعرفة الإسلامية. وقد ذكرهــا فــي المقدمة ولم يذكرها في نصّ العقيدة, لعلّه ليشير إلى أنّ مصادر المعرفة في الإســلام إنــساني شامل لجميع المعارف, وأعمّ من أن يكون مقصورا على العقيدة الإســلامية دون غيرهــا, أو على العقيدة الإسلامية دون شريعته وتاريخه وأخبار الأنبيــاء والأمــم. وهــذه الفقــرة هــي قوله:«وعلّمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما, ونبّهه بآثار صنعته, وأعــذر إليــه على ألسنة المرسلين الخيرة من خلقه». وبشيء من التدبّر لهذه الفقرة نقف علــى مــا يؤكّــد امتلاك ابن أبي زيد فكرة واضحة حول مصادر المعرفة, أشار إليه في جمل مختصرة, يقــوم على اعتبار الإدراك الحسّي, والنظر العقلي, والخبر الصادق أي الوحي, مصادر أساسية, على هذا الترتيب, في تحصيل العلم وخاصة العلم بالعقائد الدينية. وبشيء من المقارنة مع مــا ورد في القرآن الكريم من بيان مصادر المعرفة لدى الإنسان, نقف أيضا على التأصــيل القرآنــي لمنهج ابن أبي زيد.

لكن قبل الحديث عن تفصيلات هذه المصادر, نذكر أوّلا مسألتين تتعلّقان بالمعرفة العقديــة, أشار إليهما ابن أبي زيد في عقيدته في «الرسالة», وهما: حكم معرفة أركان العقيدة وفهمهــا, وحكم النظر العقلي لمعرفة الله تعالى.

وجوب معرفة العقائد

فنجد أنّ ابن أبي زيد القيرواني يوجب على المكلّف أن يعرف أركان العقيدة كما يجب عليه معرفة أحكام الشريعة. وقد ذكر ذلك في جمل من مقدمة «الرسالة»:«من **واجب** أمور الديانــة ممّا تنطق به الألسنة وتعتقده القلوب وتعمله الجوارح», و«**ما عليهم** أن تعتقــده مــن الــدين قلوبهم وتعمل به جوارحهم», و«وقد **فرض** الله سبحانه على القلب عملا من الاعتقادات, وعلى الجوارح الظاهرة عملا من الطاعات», فقوله:«واجب», و«ما علــيهم», و«فــرض» ألفــاظ صريحة في الإلزام.

ويتفق ابن أبي زيد مع الإمامين الأشعري والباقلاني في وجوب معرفة الله تعالى وصــفاته, وسائر أركان العقيدة, وأنّ المكلّف يثاب على فعل ذلك ويعاقب على تركه, نقل ابن فورك عن



الأشعري قوله:«إنّ معرفة الله تعالى مأمور بها, وضدّها من النكرة والجهل به منهي عنه, وفاعل المعرفة به محمود مثاب عليه, وتاركها مذموم معاقب عليه»[204]. وأمّا الباقلاني فقد ذكر مسائل العقيدة المكلف المسلم باعتقادها, وصدّر كلّ مسألة بقوله:«ويجب أن يعلم»[205].

وجوب النظر والتفكّر

كما نجد ابن أبي زيد يشير في مواطن من العقيدة في «الرسالة», إلى ما يدلّ على أنّه يوجب على المكلّف النظر العقلي, فيطلب منه أن يكون اعتقاده قائما على الفهم والتفكّر والاعتبار.

فذكر الفهم في قوله:«ليسبق إلى قلوبهم من **فهم** دين الله وشرائعه», والمراد بدين الله هنا الأحكام الإعتقادية, وشرائعه الأحكام العملية. فاستعمل ابن أبي زيد لفظ«فهم» الدال لغة على حسن تصوّر المعنى في الذهن, أو جودة استعداد الذهن للاستنباط[206].

وذكر التفكّر والاعتبار في قوله:«ولا يحيط بأمره المتفكّرون. يعتبر المتفكرون بآياته, ولا يتفكرون في ماهية ذاته», فالتفكّر لغة هو التأمّل, وأداته العقل, ونتيجته الاعتبار والاتعاظ؛ لأنّ العقل يقوم عند التأمّل بترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمر مجهول. وقوله«يعتبر» خبر ومعناه الأمر بالاعتبار عند التفكّر, وما لا يتمّ الواجب, الذي هو الاعتبار, إلاّ به وهو التفكّر, فهو واجب أي التفكّر. وموضوع التفكّر ــ كما ذكر ابن أبي زيد ــ هو آيات الله تعالى, أي العقلية التي هي مخلوقاته, والشرعية التي هي آيات كتابه وأدلّة خطابه. وقوله«ولا يتفكّرون» خبر ومعناه النهي عن التفكّر في حقيقة الذات الإلهية, وهذا تقييد لحدود العقل في النظر[207].

ووجوب النظر هو أيضا ممّا قال به الإمامان الأشعري والباقلاني, ولكنّهما جعلاه أوّل ما يجب على المكلف فعله, وهو أمر سكت عنه ابن أبي زيد القيرواني ولم يصرّح به, ولا يمكن الجزم بمعرفة الترتيب التي يعطيه للنظر ضمن الواجبات التي تطلب من المكلف. قال الأشعري:«إنّ أوّل الواجبات على البالغ والعاقل النظر والاستدلال المؤدّيان إلى معرفة الله تعالى», وقال:«إنّ أوّل الواجبات المعرفة بالله تعالى, على شرط تقدّم النظر والاستدلال, لأنّه لا يصحّ وقوع تلك المعرفة إلاّ عن النظر والاستدلال»[208]. وقال الباقلاني:«وأن يعلم أنّ أوّل ما فرض الله عزّ وجل على جميع العباد النظر في آياته, والاعتبار بمقدوراته, والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته»[209].

---

[204]) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري:258.
[205]) انظر الإنصاف, للباقلاني:29 وما بعدها.
[206]) المعجم الوسيط:704/1.
[207]) حاشية العدوي على شرح أبي الحسن على الرسالة:44/1.
[208]) مقالات أبي الحسن الأشعري:259.
[209]) الإنصاف:21.



وما أشار إليه ابن أبي زيد من وجوب العلم بالعقيدة على المكلّف, ووجوب النظر والاستدلال عليها, مقصود منه منعه التقليد وطلبه الاستدلال. وهي إشارة ضرورية من إمام يسعى إلى تكوين الناشئة على العقيدة الإسلامية الحقّة, في مواجهة معتقدات أخرى منحرفة عن الصواب, ولا يمكن لهؤلاء الناشئة الثبات على عقيدتهم إلاّ إذا كانوا متيقّنين منها, قادرين على الاستدلال عليها وحماية أنفسهم من شبهات المخالفين وتشكيكاتهم. وإذا كان ابن أبي زيد قد ساق العقيدة في رسالته بأسلوب تقريري, وجعلها خالية من كلّ استدلال, وكذلك سائر الأبواب الفقهية, فذلك لأنّه قصد أن تكون «الرسالة» مختصرة ليسهل استيعابها وحفظها, وأمّا مهمّة الاستدلال فقد تركها لمن يتولّى تعليمها وشرحها, كالشيخ محرز بن خلف, وقد يكون هو أيضا ممّن تولّى تدريسها وبيان معانيها.

هذا من حيث بيان حكم العلم بأركان العقيدة, والخروج من دائرة التقليد فيها إلى دائرة النظر والاستدلال. وأمّا من حيث تحديد مصادر المعرفة, فهو ما سنتناوله الآن.

مصادر معرفة العقائد

جاء في «الرسالة» ما يشير إلى أنّ ابن أبي زيد يمتلك نظرة جلية وواضحة لمصادر المعرفة, وأنّه يحدّدها في ثلاثة:

أوّلا: قوله:« وعلّمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما» إشارة منه إلى العلوم الضرورية, أي التي تلزم نفس الإنسان ولا يجد إلى الانفكاك عنها سبيلا, فلا يفتقر في تحصيلها إلى نظر واستدلال. وهذه العلوم هي التي تحصل له عن طريق الحواس والوجدان وبدائه العقول السليمة التي يصدّق بها العقل لذاتها بدون حاجة إلى إقامة البرهان عليها. وهذا هو معنى ما جاء في قوله من أنّ الله تعالى علّمه إيّاها من حيث لم يكن يعلمها.

ثانيا: قوله:« ونبّهه بآثار صنعته» إشارة منه إلى العلوم النظرية, وطريق تحصيلها النظر العقلي. وهو يقوم على التفكر والتدبّر والاعتبار, وذلك للاستدلال بالمخلوقات على معرفة الله تعالى وما يتّصف به من الصفات الواجبة والمستحيلة والجائزة. وهو معنى ما ذكره ابن أبي زيد من تنبيه الله تعالى الإنسان بآثار صنعته, أي على وجوده تعالى وصفاته. وقد أعاد ابن أبي زيد التذكير بقيمة النظر العقلي في إفادة العلم بالله تعالى وصفاته وما يتفرّع عن ذلك من قضايا العقيدة, وذلك بقوله في نصّ العقيدة:«يعتبر المتفكرون بآياته». ولم يكتف هنا بالتأكيد على النظر والتفكّر, بل اشترط فيهما أن يؤدّيا إلى الاعتبار, فإنّ النظر المودّي إلى المعرفة ليس هو كلّ فكر, وإنّا هو فكر مخصوص مصحوب بالاعتبار أي النظر في دلالة الأشياء على لوازمها وعواقبها وأسبابها[210].

---

[210]) التحرير والتنوير:72/28.



ثالثا: قوله:«وأعذر إليه على ألسنة المرسلين الخيرة من خلقه» إشارة إلى المعرفة الحاصلة للإنسان عن طريق الخبر الصادق السمعي, وهو الوحي الموحى به إلى الرسل. وبهذه الجملة يقرّر ابن أبي زيد تفرّد الوحي بإقامة الحجّة على الإنسان ببيان ما هو حلال وحرام وواجب عليه, وما هو حسن وقبيح, وأنّ الإنسان قبل مجيء الوحي غير مؤاخذ,؛ وأنّ عقله غير مؤهّل للحكم على الأفعال ووصفها بالحسن والقبح. وهو بذلك يعارض قول المعتزلة إنّ العقل يحسّن ويقبّح؛ وقول البراهمة إنّ العقل يغني عن الرسل.

وترتيب ابن أبي زيد هذه الطرق على هذا النحو, ليس ترتيبا عفويا, وإنّما هو مقصود, إشارة منه إلى تلازمها وتوقّف بعضها على بعض, فإثبات الرسالة لجاحدها متوقّف على النظر العقلي, والنظر العقلي متوقف على ترتيب العلوم الضرورية التي يشترك فيها جميع العقلاء من بني الإنسان, على نحو صحيح يؤدّي إلى إدراك الحقائق الدينية.

كما إنّ هذا الترتيب فيه إشارة إلى أنّ للعقل حدودا يقف عندها لا يمكنه تعدّيها وإدراكها ما وراءها, وهي القضايا العقدية التي لا يقدر على إثباتها أو نفيها وجاء الرسل لإثباتها, ويكون دوره فيها هو الاستدلال على جوازها. وكذلك أحكام التشريع بالحظر والإباحة, فهذه مصدر العلم بها هم الرسل الذين يبعثهم الله تعالى لتعليم البشر إيّاها, ولا يقدر العقل على الاستقلال بإنشائها, وإنّما تكمن قدرته في تفهّمها وإدراك المصالح والمفاسد المترتبة عليها.

وهذا التحديد لمصادر المعرفة الذي أشار إليه ابن أبي زيد, هو في الحقيقة تلخيص لما نبّه إليه القرآن الكريم من المصادر التي تحقّق المعرفة للإنسان. وهو نفس التحديد الذي بيّنه الإمامان الأشعري والباقلاني[211], وأكّده سائر الأئمّة بعدهما, بما استنبطوه من دلالات آيات القرآن الحكيم في هذا الموضوع. والقرآن طافح بالآيات المؤسّسة لهذا المنهج في تحديد مصادر المعرفة؛ وإنّما نذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر, وذلك نقلا عن الشيخ محمّد بن سلامة الأنصاري التونسي, أحد شرّاح «الرسالة»[212], وهذه الآيات هي قوله تعالى: :(والله أخرجكم من بطون أمهاتهم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون* ألم يرو إلى الطير مسخرات في جوّ السماء ما يمسكهنّ إلاّ الله إنّ في ذلك لآيات لقوم يؤمنون* والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفّوناه يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين* والله جعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحرّ وسرابيل تقيكم بأسكم كذلك يتمّ نعمته عليكم لعلّكم تسلمون* فإن تولوا فإنّما عليك البلاغ المبين)[النحل: **78 - 79 - 80 - 81 - 82**]

---

[211]) للوقوف على المنهج الأشعري في المعرفة, انظر:مقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:14- 23, 257- 261, 299- 301؛ والإنصاف:14- 20؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد, للقاضي عبد الوهاب البغدادي:144- 151, 165- 166؛ والإرشاد, للجويني:5- 12, 13- 16.

[212]) وعنوانه «النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة», وسيصدر قريبا إن شاء الله تعالى.



إلى قوله:(ويوم نبعث في كلّ أمّة شهيدا عليهم وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ونزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)[النحل: 9 8]. وقد قال ابن سلامة في شرح الفقرة التي ذكرناها لابن أبي زيد في تحديد مصادر المعرفة, مبيّنا أصلها القرآني:« جعل يعدّد منن الحقّ تعالى على عباده, وتنقلهم من طور إلى طور, إلى أن يصير هذا الإنسان يعلم مصالح نفسه فيقصدها ويجتنب مضارها ويباعدها, قال الله تعالى:(والله أخرجكم من بطون أمهاتهم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)[النحل: 8 7] فحينئذ يتوجه عليه خطاب التكليف, ويرشده إلى النظر في الآيات, وينبّهه بآثار الصنعة, فيستدل بها على الفاعل, فيعلم ما يجب وما يجوز وما يستحيل عليه؛ ولهذا قال الله تعالى متصلا بالآية الأولى:(ألم يرو إلى الطير مسخرات في جوّ السماء ما يمسكهنّ إلاّ الله)[النحل: 9 7] فأخبر تعالى أنّ فائدة وجدان السمع والأبصار والأفئدة النظر في الآيات والتدبر, إذ بها يتوصل إلى معرفته تعالى؛ فيلزم التصديق بخطاب الشرع, ولهذا ختم هذه الآيات بقوله عزّ وجلّ:(فإن تولوا فإنّما عليك البلاغ المبين)[النحل:2 8] إلى قوله:(وجئنا بك شهيدا على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)[النحل 9 8] فبيّن تعالى أنّ التكليف إنّما هو بخطاب الشرع, فمنه يعلم وجوب الواجبات وحظر المحضورات, وبه تقوم الحجة وتظهر في هذا الجنس الحكمة.

فعلمنا من مجموع هذا أنّ الطرق التي يحصل بها لهذا الإنسان العلم ثلاثة: الضرورة, والنظر, والخبر.

فاستفدنا الضروريات من قوله تعالى:(وجعل لكم السمع والأبصار), واستفدنا النظريات من قوله تعالى:(ألم يروا إلى الطير مسخرات), واستفدنا طريق الخبريات من قوله تعالى:(فإن تولّوا) إلى آخر الآية. فعبّر المصنف رحمه الله:

ـ عن الطريق الأول بقوله: وعلّمه ما لم يكن يعلم.

ـ وعبّر عن الثاني بقوله: ونبهه بآثار صنعته.

ـ وعبّر عن الثالث بقوله: وأعذر إليه على ألسنة المرسلين.

والدليل عن انحصار القسمة في هذه الطرق أن نقول: لا يخلو العلم الحاصل لهذا الإنسان إما أن يتوقف على مخبر أوْ لا:

الأول: هي الخبريات وما توقف منها على المعصوم فهي الشرعيات, وإلا فهي الوضعيات على اختلاف أنواعها.

الثاني: وإن لم يتوقف على مخبر؛ فإمّا أن يعمل في تحصيله فكرا وتأمّلا, أوْ لا.

* والأول, هي النظريات وبناؤها على الضروريات.



* وإن لم يعمل في تحصيله فكرا فهي الضروريات. وما توقف منها على الحسّ فهي الحسّيات؛ وما شارك العقل غيره فهي الوجدانيات؛ وما اختص به العقل فهي البديهيات, وهي العلم بالواجب والجائز والمستحيل, والمتصف بذلك هو المسمّى عاقلا.

ومعنى قوله: أعذر إليه, هو من قولهم: قد أعذر من أنذر, أي بالغ إليك بالمعذرة من تقدم إليك بإنذاره قال تعالى:(أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير)[المائدة: **19**].

وقوله: على ألسنة المرسلين, تنبيه أن العقل لا يدرك به حظر ولا وجوب» انتهى النقل عن ابن سلامة.

وقد قلنا في مقدمة تحقيقنا لكتاب «العقيدة النورية في اعتقاد الأئمة الأشعرية, وشرحها مبلّغ الطالب» في بيان وجه توقّف إثبات الرسالة وحجّية الدليل السمعي على النظر العقلي:« لا شك أنّ الوحي ــ من النظرة الإسلامية ــ كان في جميع دعوات الرسل عليهم السلام يتضمّن ما يطلب الله تعالى من الناس الإيمان به من قضايا الاعتقاد, والعمل على مقتضاها, حتى تتحقق لهم السعادة في الدنيا والآخرة, وينجوا من العذاب حين يبعثون يوم القيامة, إذ كانت قضايا الاعتقاد من الإيمان بالله تعالى وتوحيده والإيمان بالرسل وتصديقهم بما أخبروا به من اليوم الآخر والثواب والعقاب وغير ذلك, قضايا حقيقية ثابتة لا يبطلها جهل الجاهل ولا تحريف المحرف, وأنّ المقصد من إرسال الرسل بالوحي رفع العذر عن الإنسان وإقامة الحجّة عليه بتعليمه العقائد الصحيحة, فلا يجد يوم القيامة ما يتذرّع به عن معتقداته الباطلة, قال تعالى:(ولو أنّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى)[طه 134] وقال:(رسلا مبشرين ومنذرين لئلاّ يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل)[النساء165]. ومن تمام إقامة الحجّة على الإنسان وقطع عذره, اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون إثبات ما تضمّنه الوحي من أركان العقيدة الصحيحة ممكنا تقريرُه من خارج الوحي, ونقصد هنا النظر العقلي الصحيح المؤدّي إلى التصديق الجازم بمنزّل الوحي وما جاء فيه. وبيان ذلك أنّ الوحي لمّا كان يتضمّن مجموعة أخبار وأوامر ونواه, يستدعي الأنبياء سامعيهم إلى التصديق بها, جاز لمستمعيهم أن يطالبوا الأنبياء بحجّة على صدق ما أتوا به, فإن اقتصر في ذلك على الوحي فقط, كان إثباتا للشيء بنفسه, فلم يتحقق تصديقُهم, لما في ذلك من الدور, فتأتي المعجزات وخوارق العادات على أيدي الأنبياء لكسر هذا الدور؛ لأنها توجِّه النظر العقلي إلى التدبر في وجه دلالتها على صدق من جرت على أيديهم، وذلك بمعرفة الفاعل الحقيقي لها، وأنها لا تصدر إلا عن حيّ عالم مريد قادر، وأن قدرته شاملة لكل الممكنات؛ لأن في اتصافه بهذه الصفات وعموم تعلق قدرته دليل على كون المعجزات من أفعاله، وأنّ القصد منها تصديق أنبيائه. وهذه القضايا يمكن للعقل تصورها وتصديقها, فيحصل



ويكتمل إذعان الإنسان للوحي. ومن ثمَّ تنقطع حجة كل من يرفض تصديق النبي وما جاء به؛ فإن شرط المطلوب الإمكان كما تقرر في الشريعة المطهرة، وهو متحقق في الإنسان. ونشير هنا إلى أن الوحي والمعجزة قد يستقلان عن بعضهما, كما هو عند سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام, بأن يكون الوحي - كصحف إبراهيم والتوراة والإنجيل – أمر, ومعجزات إبراهيم وموسى وعيسى أمر آخر؛ وقد يكون الوحي والمعجزة متحدان, كما هو شأن الرسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم, فإنّ الوحي الذي أنزله الله عليه هو نفسه معجزته التي أيّده الله تعالى به.

وقد اقتضى التدبير الإلهي أن يكون دليل الإثبات مركوزا في ذات الإنسان, وأن يكون قادرا على إثبات أصل الاعتقاد ــ وهو معرفة الله تعالى ــ الذي يتفرع عنه سائر قضايا العقيدة؛ وهذا الدليل هو عقل الإنسان الذي أنشأه الله تعالى وفطره على التوافق التام مع حقائق الوجود ومقرّرات الوحي العقدية, لولا ما يعتري العقل من انحراف عن فطرته التي طبع عليها بسبب الأهواء وغلبة الشهوات والركون إلى العطالة والكسل والتقليد المذموم, قال تعالى إشارة لهذا التوافق بين عقل الإنسان, بحسب ما فطره الله تعالى عليه, وبين مقررات الدين في العقيدة[213], أو في العقيدة وأحكام التشريع[214]:(فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون)[الروم30] فالدين هو فطرة الله؛ لأنّ التوحيد هو الفطرة والإشراك تبديل للفطرة, قال الإمام ابن عاشور:« ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف, أنّ الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين ــ ودين الله واحد في كلّ عصر ــ وجعل تعاليمه مناسبة لخلقتهم غير مجافية لها, غير نائين عنه ولا منكرين له؛ مثل إثبات الوحدانية لله, لأنّ التوحيد هو الذي يساوق العقل والنظر الصحيح, حتى لو ترك الإنسان وتفكيره ولم يلقّن اعتقادا ضالاّ لاهتدى إلى التوحيد بفطرته, قال ابن عطية: والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة ــ أي الفطرة ــ أنّها الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان, التي هي معدّة ومهيّأة لأن يميّز بها مصنوعات الله, ويستدلّ بها على ربّه ويعرف شرائعه»[215]. ولذلك قال الإمام أبو الحسن الأشعري بحصول معرفة الله تعالى بالعقل, وفرّق بينه وبين وجوبها به, فقال بحصولها بالعقل وبعدم وجوبها به ووجوبها بالسمع ــ أي بالشرع ــ, فذهب إلى نفي الوجوب التكليفي بالعقل, لا لنفي حصول معرفة الله تعالى بالعقل[216].

ولا ينكر أحد قرأ القرآن بتدبّر أنّ الله تعالى حمّل العقل الإنساني مسؤولية معرفته تعالى وتوحيده, كما حمّله مسؤولية ضلاله وإشراكه؛ وذلك في مواضع عديدة من آي القرآن, بشكل ملفت للأنظار ورافع لكل ريب في أن الله تعالى خلق العقل في الإنسان وزوّده بالقدرة على

---

213) وهو قول بعض المفسرين كالبيضاوي والرازي.
214) وهو قول ابن عاشور, انظر: التحرير والتنوير: 90/21.
215) التحرير والتنوير: 90/21.
216) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام, للشهرستاني: ص 209.



معرفة خالقه. ولولا ذلك لما كان العقل قادرا على فهم الوحي لا في مضامينه العقدية ولا التشريعية, ولما زاد وجوده في الإنسان شيئا عن الحيوان. ولا يسع المجال هنا لاستعراض ما أصّله القرآن وأسّسه لبيان قيمة العقل ومهمّته التي كلّف بها, والذي من أجله أسجد الله الملائكة للإنسان واستخلفه في الأرض.

وممّا تقدّم, وحتى تقام الحجّة على الإنسان بإنزال الوحي وإرسال الرسل, كما قضى الله تعالى, فإنّ للعقيدة الصحيحة مصدرين, إلاّ أنّهما يختلفان من حيث إنّ أحدهما أخصّ من الآخر, ومجال إدراكه أضيق, وهما العقل والوحي.

ــ **العقل**: إذا تقرر ما تقدّم من قدرة العقل على معرفة خالقه, ومعرفة بعض صفاته التي هي الوحدانية والحياة والعلم والإرادة والقدرة, وهي صفات تتوقف عليها المعجزة وتصديق الرسول؛ فإنّ الحجّة تقام على الإنسان وينقطع عذره, وذلك إذا جاءه الرسول يدعوه إلى الإيمان بالله وتوحيده, أي إلى ما هو قادر على معرفته بنفسه, ويعرض عليه دعواه مقترنة بالمعجزة التي تفحمه ويعجز هو عن معارضتها, ولا يجد لها تفسيرا إلاّ بردّها إلى قدرة هذا الإله, فيسلّم للمعجزة ويصدّق الرسول في دعواه, ومن ثمّ يصدّقه في جميع ما يخبر به عن الله تعالى ممّا يعجز العقل عن إدراكه بنفسه من باقي قضايا العقيدة. وبذلك يكون إثبات مضامين الوحي, والتي منها ما هو مستقر في العقل معرفته من وجود الله تعالى واتصافه بالصفات المذكورة, قد تمّ بدليل خارج عن الوحي, أي وهو العقل؛ لأنّ الحجّة لا تقام على الإنسان بإثبات الوحي بنفسه أي بمجرّد دعوى الرسول أنّه رسول من الله تعالى. وإذا أعرض عن دعوى الرسول وأنكر ما جاءه به, ولم يطلق العنان لعقله للتفكير الصحيح, ولم يعمل نظره في أدلّته؛ يكون قد استحق العذاب, ولا عذر له في ذلك, قال الله تعالى:(وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا)[الإسراء15].

وقد كان جائزا في العقل أن يؤاخذ الله الإنسان على إنكاره لوجوده تعالى وعلى إشراكه به, ولو لم يرسل إليه رسلا يرشدونه ويوجّهونه؛ ضرورة أنّه مهيّأ بما زوّده ربّه من تلك الأداة العظيمة ــ أداة العقل ــ ما يتدبّر به دلائل العالم لمعرفة الله تعالى؛ ولكن حكمة الله تعالى ورحمته بعباده اقتضت أن لا يؤاخذ الناس إلاّ بعد بعثة الرسل, لما علمه سبحانه منهم من غلبة الشهوات والأهواء عليهم ما يحجب العقل عن النظر الصحيح والتفكير السليم, فتصدّه عن دلائل الهدى وموجبات الإيمان, وتوقعه في الظنون الكاذبة والأوهام الباطلة؛ فتكون مهمّة الرسل عندئذ تحرير عقولهم من قيود الضلال واستنقاذ فطرتهم ممّا ران عليها.

ونتيجة ما تقدم يتبين أنّ العقل أصل بذاته ومصدر أساس للعقائد, ولكن في حدود تقرير أصل العقائد, وهو معرفة الله تعالى وتوحيده واتصافه بما يتوقف عليه إثبات المعجزات وتصديق الرسل. وبعد ذلك يتخلّى العقل عن دور استكشاف العقائد وتأسيسها, ليترك المجال



للوحي ليقرّر العقائد التي تخرج عن إدراك الحواس وطور العقل, وهو المعبّر عنها بالسمعيات؛ لأنّ مصدرها السمع أي ما يسمع من النبي بالوحي إليه بها.

وبذلك يكون العقل متقدّما على النقل ــ أي الوحي أو السمع ــ؛ لأنّ ثبوت النقل متوقف على تصديق الرسل, وتصديق الرسل متوقف على إثبات وجود الله تعالى وكونه واحدا حيّا عالما مريدا قادرا, وذلك بواسطة المعجزة, كما بيّنّا من قبل. وهذا التقدّم يجعله أصلا للنقل, وفي إبطال دور العقل إبطال للأصل ولما بني عليه وهو النقل[217]. وأمّا العقائد السمعية فيكتفي العقل نحوها بدور الاستيعاب والتفهّم وتحقيق أدلّتها النقلية والاستدلال عليها بدليل الإمكان. كما يقوم العقل باستيعاب سائر مضامين الوحي, وتفهّمها وتمثّلها في النفس والحياة.

ــ **الوحي**: لا شكّ أنّ الوحي المنزل إلى الأنبياء والرسل مصدر أساس في تقرير العقائد وتعريف الإنسان بها. ومن أساسيته أنّه لا **يعتدّ** بالعقائد إلاّ بتلك التي يقرّرها هو[218], وعلى الصفات التي يقرّرها بها؛ بما في ذلك ما العقل قادر على إثباته من وجود الله تعالى وكونه واحدا وحيّا وعالما ومريدا وقادرا ومرسلا للرسل ومصدّقا لهم بالمعجزة؛ وبما يزيده ممّا يعجز العقل عن إدراكها بنفسه, ويطلب منه أن يأخذها من الرسول بعد أن يصدّقه, كحقائق الصفات الإلهية التي يدركها, وباقي الصفات الإلهية وحقائقها, واليوم الآخر وما يتعلّق به, وغير ذلك من العقائد السمعية. وبذلك يكون الله تعالى قد بلغ بالإنسان أعظم درجات الإعذار وقطع الحجّة عنه, قال تعالى:(وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا)[الإسراء15].

ومن هنا يتضح معنى كون العقل مصدرا أساسا لأصل العقائد, أي قادرا على إثبات وجود الله تعالى وصفاته الإلهية وصدق الرسل؛ ويتضح الدور الذي يقوم به الوحي مع العقل فيما يقدر على إدراكه, وهو دور المساندة للفطرة العقلية وتوجيهها, ومساعدتها على إيقاظ موازينها وإحياء مقاييسها السليمة في النظر والبحث, وبذلك تتضح العلاقة بين العقل والوحي»[219].

وعلى هذا نفهم تقسيم الأشاعرة وكذلك ابن أبي زيد, مضامين العقيدة إلى الإلهيات, والنبوات, والسمعيات؛ وترتيبها على هذا النحو, لأن السمعيات يتوقف إثباتها لدى الإنسان بإثبات صدق الأنبياء, وإثبات صدقهم يتوقف على إثبات وجود الله تعالى وصفاته؛ فهو تقسيم قائم على منهج الاستدلال للعقائد.

اعتماد مصادر المعرفة سبب للهداية

ما حدّده ابن أبي زيد القيرواني من مصادر المعرفة للعقيدة ــ العلوم الضرورية, والنظر العقلي السليم, والوحي ــ, فإنّه يعتبرها مجتمعة سببا لقبول الإنسان هداية الله تعالى وتوفيقه,

[217]) انظر حاشيتي الخيالي وعبد الحكيم على شرح التفتزاني على العقائد النسفية:ص 395.
[218]) انظر حاشية عبد الحكيم:ص 20- 21.
[219]) من مقدّمة تحقيقنا لكتاب «العقيدة النورية في اعتقاد الأئمة الأشعرية, وشرحها مبلغ الطالب». وانظر فيها مزيدا من البسط للمسألة.



إذا ما اعتمد عليها وفتح عقله لها؛ كما يعتبرها سببا في الغواية والضلال إذا أعرض عنها وأغلق عقله وتفكيره أمامها؛ لذلك قال على إثر ذكر هذه المصادر:«فهدى من وفّقه بفضله, وأضلّ من خذله بعدله؛ ويسّر المؤمنين لليسرى, وشرح صدورهم للذّكرى؛ فآمنوا بالله بألسنتهم ناطقين، وبقلوبهم مخلصين، وبما أتتهم به رسله وكتبه عاملين؛ وتعلّموا ما علّمهم، ووقفوا عندما حدّ لهم, واستغنوا بما أحلّ لهم عمّا حرّم عليهم», فعطف بفاء التعقيب للتنبيه على وقوع الهداية عقب اعتماد هذه المصادر في معرفة الاعتقاد الصحيح.

يقينية مصادر المعرفة الإسلامية

يقتضي الإيمان بقضايا العقيدة التصديق الجازم بأنّ ما أدركه المؤمن واعتقده منها مطابق لحقيقة الأمر فيها؛ مستتبعا ذلك بالإذعان الذي يثمر امتثالا لأوامر الله تعالى ونواهيه. وحتى يتحقق الجزم للإنسان بقضايا العقيدة اشترط الإسلام ــ كما تدلّ على ذلك آيات القرآن الكريم ــ أن تكون يقينية لدى معتقدها لا ظنّية؛ ولا يحصل له ذلك إلا إذا كانت أدلّتها قطعية يتحقق بها اليقين. فاليقين هو معيار التمييز بين الاعتقاد الصحيح والفاسد, وبين الإيمان والكفر؛ وهو الفارق الذي أقامه الإسلام بين ما يدعو الناس إليه من عقائد, وبين ما عليه أصحاب الديانات والمذاهب من معتقدات؛ وعلى وفقه يتحقق انتماء الإنسان للإسلام من عدمه, ويتحدّد المؤمن من الكافر. ونظرا لخطر هذا الأمر فقد ضمن الإسلام صرامة معايير الكفر والإيمان, فوضع عقائده وفق أدلّة يقينية, ومهّد لنقلها للبشرية طرقا يقينية. وقد أدرك علماء الإسلام هذا المعنى فنظروا إلى ما يجب أن يكون محصّلا لليقين في العقائد الدينية الصحيحة وتصديق الرسل فيما جاؤوا به, فرأوا أنّ العلوم الضرورية العقلية التي تحدث في نفس الإنسان وتلزمه, بحيث لا يجد عنها انفكاكا, ولا تفتقر في تحصيلها إلى نظر واستدلال؛ هي التي يحصل بها اليقين. وهذه العلوم الضرورية العقلية اليقينية تجري على ما تقدم تفسيره من كلام ابن أبي زيد من تقسيم مصادر المعرفة إلى ثلاثة؛ وهي:

1 ــ الضروريات, وهي تتكون من أمور:

* الحسيات, وهي القضايا التي يحكم بها العقل عن طريق الحواس الظاهرة السليمة, وهي ما يدركه السمع والبصر واللمس والسمع والذوق؛ والحواس الباطنة, وتسمّى الوجدانيات, وهي الفرح والحزن والألم والحب والكره ونحو ذلك.

* الأوليات العقلية, وتسمّى البدهيات العقلية, وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرّد تصوّر طرفيها, كالحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين, وأنّ الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد, وأنّ الشخص لا يكون حيّا وميّتا في حال واحدة, وإنّ العالم بالشيء لا يكون جاهلا بذلك الشيء من الوجه الذي علمه في حال واحدة. وهذه الأوليات العقلية الضرورية هو



ما استقرّ في العقل من العلم بوجوب الواجبات, واستحالة المستحيلات, وجواز الجائزات. بحيث لا يخرج حكم العقل على الأشياء عن هذه الأحكام الثلاثة.

فالواجب العقلي هو الضروري الوجود, بحيث لو قدّر عدمه للزم المحال.

والمستحيل العقلي هو الضروري العدم, بحيث لو قدّر وجوده لزم المحال.

والجائز العقلي هو المتساوي الطرفين, بحيث لا يلزم محال على فرض وجوده أو عدمه.

* المتواترات من الأخبار, وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبرين بوقوع أمر ممكن, مستند إلى المشاهدة, كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه الضروريات العقلية هي التي قصدها ابن أبي زيد بقوله:«وعلّمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما» أي علّمها الله تعالى الإنسان, دون كسب منه ولا نظر واستدلال, فهي تحصل فيه بالضرورة ورغما عنه.

وتعتبر العلوم الضرورية, الحسية والعقلية والتواترية, أصلا لمصدري المعرفة التاليين؛ لأنهما يتأسسان عليها, وبدونها لا يمكن للعقل أن يعمل ويتصرّف في المعلومات, ولا للرسل أن يقيموا الحجة على الناس.

2 ــ النظر العقلي, أو الاستدلال بالبراهين العقلية. والعلم الحاصل بذلك اكتسابي لا ضروري, وقد أشار إليه ابن أبي زيد القيرواني بقوله:« ونبّهه بآثار صنعته».

3 ــ الخبر الصادق, أو الدليل السمعي. وهو المشار إليه عند ابن أبي زيد بقوله:«وأعذر إليه على ألسنة المرسلين الخيرة من خلقه». وأخبار الرسل عليهم الصلاة والسلام صادقة في نفسها, ولكن لا يمكن أن تكون صادقة النسبة إليهم لدى المستمعين للرسل إلاّ إذا حصل لهم اليقين بأنّها صادرة منهم, وينقسم الناس ههنا إلى قسمين:

الأول: وهم المستمعون مباشرة للرسل, بدون واسطة, فهؤلاء يحصل لهم اليقين بنسبة الكلام إلي الرسل بالضرورة, وهم كلّ الذين دعاهم الأنبياء إلى الإيمان بما بعثوا به من عند الله تعالى, سواء الذين آمنوا أو الذين لم يؤمنوا, فالحجة قائمة عليهم, وليس عليهم إلاّ أن يتحققوا بعقولهم ما دعوا إليه بما أجري على أيدي الرسل من المعجزات.

الثاني: وهم الذين لم يستمعوا مباشرة إلى الرسل, وإنّما نقل إليهم كلامهم بواسطة النقلة والرواة, سواء في حياة الرسل أو بعد مماتهم, فهؤلاء لا يحصل لهم اليقين بنسبة الكلام إلى الرسل المنقول إليهم إلاّ إذا كان النقل قد تمّ بطريق قطعي النسبة إليهم وهو طريق التواتر. وكذلك إذا كان ما نقل بالتواتر نصّا في مدلوله أي قطعيا في دلالته, بحيث لا يحتمل التأويل ولا الاختلاف في فهمه.



والدليل السمعي الصادق في الدين الإسلامي الذي يتوفّر فيه شرط التواتر ــ كما يراه الأشعري[220] والباقلاني[221] ــ هو القرآن الكريم والسنّة المتواترة[222].

إلاّ أنّ إعمال الأدلّة السمعية لا يكون فيما يتوقف عليه تصديق الرسل وإثبات المعجزات, وهو وجود الله تعالى والصفات المصحّحة للفعل, أي العلم والإرادة والقدرة والحياة والوحدانية؛ وذلك حتى لا يحصل الدور, وهو إثبات السمعيات بالسمعيات, وقد تقدّم لنا أنّ السمع لا يثبت لدى الإنسان المخاطب به إلاّ بدليل خارج عنه[223], وهذا الدليل هو العقل. وإنّما يكون إعمال السمعيات فيما لا يتوقف عليه تصديق الرسل وإثبات المعجزات, كصفات السمع والبصر والكلام للمولى عز وجل, وكإثبات المعاد والجنة والنار ونحو ذلك.

ولمّا كانت الضروريات العقلية اليقينية معارف مشتركة بين جميع الناس ذوي العقول السليمة؛ كانت البراهين والأدلة المبنية عليها قطعية ونتائجها يقينية. وهو المطلوب في تأسيس العقائد وتقرير قضاياها. وأمّا الأخبار المنقولة بطريق الآحاد فهي ظنية لا تفيد إلاّ الظنّ, ولكنّها توجب العمل في الأمور العملية, إذا كانت شروط الصحّة متوفّرة فيها.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ التواتر في الروايات عن النبي صلّى الله عليه وسلم مطلوب فقط في أمور العقيدة؛ لأنّ العقيدة يحتاج في إثباتها إلى الدليل اليقيني لما بينّاه من الأسباب. وأمّا الأحكام العملية فإنّه يكفي فيها روايات الآحاد؛ لأنّ الأحكام العملية دلّ التواتر المعنوي ــ أي تظافر الروايات عن صاحب الشريعة ــ على الاكتفاء فيها بالدليل الظنّي.

ومن هذا الذي ذكرناه نتخلّص هنا للحديث عن رأي ابن أبي زيد تجاه الأخبار المنقولة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم في العقيدة؛ فقد ذكر في «الجامع» ما يفيد أنّه يشترط في ذلك التواتر لقبولها, ولا يكفي توفّر شروط صحة نقل الروايات إذا كانت آحادا. وفيما يلي ما يفيدنا ذلك:

ــ ما نقله عن الإمام مالك رحمه الله تعالى من إنكاره رواية أحاديث الصورة, وكشف الساق, وإدخال يده تعالى في جهنّم, واهتزاز العرش لموت سعد. فقد قال في «الجامع»:«قيل لمالك: فيمن يحدّث بالحديث: إنّ الله خلق آدم على صورته[224], وإنّ الله يكشف عن ساقه يوم القيامة[225], وإنّه يدخل يده في جهنّم ويخرج منها من أراد؛ فأنكر ذلك إنكارا شديدا ونهى أن يتحدّث به. قيل: قد تحدّث به ابن عجلان, قال: لم يكن من الفقهاء». وقال:«قيل ــ أي لمالك

---

220) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:20 و203 و257- 258.
221) انظر: تمهيد الأوائل:122- 125.
222) انظر في يقينية مصادر المعرفة: مقالات أبي الحسن الأشعري:20 و203 و257- 258؛ وتمهيد الأوائل:122- 125؛ والإرشاد:12- 16؛ وأصول الدين:8- 12؛ وضوابط المعرفة, عبد الرحمان حبنكة الميداني:123- 136؛ ومعايير العلم, محمد عبد اللطيف الفرفور:137-140.
223) لكنّه ثابت في نفسه لأنه حق. وإنما الموضوع هنا إقامة الحجة على الإنسان.
224) أخرجه البخاري في الاستئذان, باب بدء السلام؛ ومسلم في البر والصلة, باب النهي عن ضرب الوجه.
225) أخرجه البخاري في التفسير, باب يوم يكشف عن ساق.



ـــ: فحديث: إنّ العرش اهتزّ لموت سعد[226]؟ قال: لا يتحدث به, وما يدعو الإنسان إلى الحديث بذلك وهو يرى ما فيه من التغرير؟». وهذا الإنكار وإن كان يدلّ على أن الإمام مالك رضي الله عنه كان لا يحمل هذه الأحاديث على ظواهرها, كما سيأتي لنا ذلك في موضعه, فإنّ نهيه عن روايتها يعود لما هو معروف عنه من كون أحاديث الآحاد تفيد الظنّ ولا تفيد اليقين, وهو يقدّم عليها عمل أهل المدينة عند التعارض, لأن عمل أهل المدينة نقل متواتر يفيد اليقين. وهذا في أحاديث الأحكام, فأولى العقيدة التي يطلب فيها الدليل القطعي في نقله وفي دلالته. وابن أبي زيد الذي ينتمي إلى المدرسة المالكية, لا شكّ أنّه على طريقة إمامه في هذا الأمر. وقد نقل لنا في كتابه «الجامع» عن الإمام مالك ورواياته عن بعض التابعين ما يفيد ترجيح العمل المنقول بالتواتر ــ عمل أهل المدينة ــ على حديث الآحاد, وأنّه أمر مستقر من عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعمل به كثير من التابعين, فقد قال:«قال مالك: أعجبني عزم عمر في ذلك. قال مالك: والعمل أثبت من الأحاديث. قال من أقتدي به: إنّه لضعيف أن يقال في مثل ذلك: حدثني فلان عن فلان؛ وكان رجال من التابعين يبلغهم عن غيرهم الأحاديث فيقولون: ما نجهل هذا, ولكن مضى العمل على غيره. قال مالك: وكان محمد بن أبي بكر بن حزم ربّما قال له أخوه: لِمَ لَمْ تقض بحديث كذا؟ فيقول: لم أجد الناس عليه». قال النخعي: «لو كانت الصحابة يتوضّؤون إلى الكوعين لتوضّأت كذلك وأنا أقرؤها: إلى المرافق». قال ابن أبي زيد: وذلك لأنّهم لا يتهمون في ترك السنن, وهم أرباب العلم وأحرص خلق الله على اتباع سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلم, ولا يظنّ بهم ذلك إلاّ ذو ريبة في دينه. قال عبد الرحمان بن مهدي: «السنّة المتقدّمة من سنّة أهل المدينة خير من الحديث». قال ابن عيينة: «الحديث مضلّة إلاّ للفقهاء». قال ابن أبي زيد: يريد أنّ غيرهم قد يحمل شيئا على ظاهره وله تأويل من حديث غيره, أو دليل يخفى عليه, أو متروك أوجب تركه غير شيء ممّا لا يقوم به إلاّ من استبحر وتفقّه»[227].

وابن أبي زيد القيرواني حين ينقل إلينا كلام إمامه في هذا المجال بسياق التسليم به والاتباع, نستدلّ به على أنّ ذلك هو منهجه في العمل بالروايات.

وقضية اعتماد النقل المتواتر للخبر ــ قرآنا وسنّة ــ وتقديمه على نقل الآحاد أمر معمول به ومشهور بين فقهاء القيروان. ويحسن هنا أن نذكر قصة ابن التبان الفقيه المالكي ورفيق ابن أبي زيد في العلم وفي جهاد العبيديين, ومناظرته مع عبد الله الشيعي؛ فقد سأله: من أفضل, أبو بكر أم علي؟ فقال ابن التبان: أبو بكر أفضل. فقال عبد الله: يكون أبو بكر أفضل من خمسة, جبريل سادسهم؟ فقال له ابن التبّان: يكون عليّ أفضل من اثنين, الله ثالثهم؟ إنّي

---

[226]) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار, باب مناقب سعد بن معاذ؛ ومسلم في فضائل الصحابة, باب من فضائل سعد بن معاذ.
[227]) الجامع:149- 150.



أقول لك ما بين اللوحين, وأنت تأتيني بأخبار آحاد[228]. يعني أنّ ابن التبان استدلّ بالقرآن المتواتر, وهو قوله تعالى:(إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إنّ الله معنا)[التوبة: 40], بينما استدل عبد الله الشيعي بخبر منقول بطريق الآحاد, وهو حديث الكساء[229]. ويظهر هنا ابن التبان مفرّقا في اعتبار قوة الرواية بين القرآن المتواتر والأحاديث الآحاد.

وأمّا مصادر المعرفة عند ابن تيمية, فقد أفصح عنها صاحبه في كتابه «نقض أساس التقديس للإمام الرازي», وخلاصة ذلك أنّها تقوم على الحواس, ويقصد بذلك الحواس الظاهرة, من السمع والبصر واللمس والذوق والشمّ, والحواس الباطنة وهي ما يجده الإنسان في نفسه من مشاعر ووجدانيات مثل إدراك اللذة والألم وإدراك وجود ذاته, ويضيف إلى ذلك وجود الله تعالى بواسطة ما يطلق عليه اسم الفطرة. كما إنّ يعتبر الخيال بمعنى التوهّم, مصدرا للمعرفة. فالتوهّم هو عبارة عن مجمع المحسوسات, وهو القوة التي يتخيل فيها الإنسان الصور التي يدركها عن طريق الحواس الظاهرة. ولذلك فهو يقرّر بوضوح أنّ ما لا يدرك عن طريق الحواس الظاهرة ولا عن طريق الحواس الباطنة لا يمكن أن يكون موجودا, ويقول إنّ كلّ ما هو موجود يجب إمكان إدراكه إمّا بالحس الباطن وإمّا بالحس الظاهر, كما يقول إنّ ما لا يمكن توهّمه فلا يمكن أن يكون موجودا. وأما العقل بمعناه المشهور بين العلماء فلا قيمة له إلاّ من حيث تصرّفه في المواد الحسية من حيث التركيب والتفكيك للصور التي تصله عن طريق الحواس, وأمّا المجردات والكليات العقلية فلا يعترف بها؛ ولذلك تراه يحاول إبطال كلّ الأدلّة العقلية التي اعتمد عليها العلماء من سائر الفرق على وجود الله تعالى, كدليل الحدوث ودليل الإمكان ودليل بطلان التسلسل. ولا يعتمد من أدلة العقل إلاّ ما كان مبنيا على مصادره الحسية, لذلك تراه يشيد بقياس الغائب ــ أي الله ــ على الشاهد ــ أي الموجودات. وأمّا القرآن والسنة فهو كثيرا ما يردّد أنّهما أوّل مصادر المعرفة عنده, ولكنّه يفسّرهما على ضوء المعرفة الحسية, التي يفهم من مقرراته العقدية أنّها الأصل. وكان هذا المنهج الذي يقوم أساسا على الحسّ والخيال, ورفض العقل الصحيح, سببا في وقوع ابن تيمية في التشبيه. ونظرا لما يتطلبه نقل مقالاته في هذا الموضوع من طول, فنكتفي بالإحالة على أحد الباحثين الذي تتبع جميع آرائه ومقالاته في مصادر المعرفة عنده, وقام بتحليلها ومناقشته فيها[230].

---

228) ترتيب المدارك:254/6.

229) عن عَائِشَةُ ،: خَرَجَ النَّبِيُّ غَدَاةً وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مُرَحَّلٌ، مِنْ شَعَرٍ أَسْوَدَ. فَجَاءَ الْحَسَنُ ابْنُ عَلِيَ فَأَدْخَلَهُ. ثُمَّ جَاءَ الْحُسَيْنُ فَدَخَلَ مَعَهُ. ثُمَّ جَاءَتْ فاطِمَةُ فَأَدْخَلَهَا. ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌّ فَأَدْخَلَهُ. ثُمَّ قَالَ: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللّهَ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً} (الأحزاب الآية:33). أخرجه مسلم في فضائل الصحابة, باب فضائل أهل البيت.

230) انظر: الكاشف الصغير, لسعيد فودة:38- 39.



مضامين العقيدة

قسم ابن أبي زيد مضامين العقيد إلى ثلاثة أصول, كما بيّنا ذلك سابقا, هي: الإلهيات, والنبوات, والسمعيات. وفيما يلي تفصيل لهذه الأصول:

أ ــ الإلهيات

تناول ابن أبي زيد مسائل الإلهيات, فقرّر القضايا التالية:

ــ اتصافه الله تعالى بالوحدانية. فأثبت وحدانيته تعالى في ذاته وصفاته بنفي إله غيره ونفي الشبيه والنظير, في قوله في «الرسالة»:«أنّ الله إله واحد لا إله غيره, ولا شبيه له, ولا نظير له». وأثبت وحدانيته في أفعاله بنفي الشريك عنه في قوله:« ولا شريك له»[231].

وتنصيص ابن أبي زيد هنا على الجهات التي يطلب الإقرار بوحدانية الله عز وجل فيها, وهي توحيد الذات, وتوحيد الصفات, وتوحيد الأفعال, باستعمال أسلوب النفي لأضدادها التي هي الشبيه والنظير والشريك؛ يشير إلى أنّه بصدد التأكيد على قضايا انحرف فيها أهل الديانات, كاليهودية والنصرانية, عن المعتقد الصحيح فيما يتعلّق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله, بسبب ما طرأ على كتبهم من التحريف والتغيير؛ كما انحرف فيها بعض الفرق الإسلامية بسبب ما طرأ عليهم من الشبهات أو فساد النظر وعدم سلوك طريق النظر الصحيح؛ وهذه القضايا هي الوقوع في تشبيه ذات المولى تبارك وتعالى وصفاته بذوات المخلوقين وصفاتهم, وإثبات الشريك له في أفعاله.

ونقتصر هنا على الإشارة إلى المنتسبين للإسلام ممن وقع في الانحراف والفهم الخاطئ فيما يتعلّق بتوحيد الله عزّ وجل.

فنفى ابن أبي زيد الشريك لله تعالى في أفعاله تنبيها على انحراف المعتزلة بإثباتهم قدرة للإنسان على خلق أفعاله. وسيأتي له في عقيدة «الرسالة» مزيد تأكيد على تفرّد الله تعالى بالخلق والاختراع. وسنبيّن ذلك عند الحديث عن صفة القدرة.

ونفى أيضا وجود أيّ شبيه له عزّ وجل في ذاته أو صفاته. ونفي الشبيه له يستلزم نفي مشابهته هو لمخلوقاته؛ فهو سبحانه لا يشبه شيئا من مخلوقاته, ولا يشبهه شيء منها, بوجه من وجوه المشابهة. والمشابهة هي المماثلة التي نفاها الله عزّ وجلّ عن نفسه في القرآن الكريم بقوله:(ليس كمثله شيء)[الشورى:11], وقد أطلقت الآية نفي المثل ولم تقيّده, فيحمل على جميع أفراده, أي نفي المثلية في الماهية وفي الصورة[232]. قال الإمام الباقلاني:«وإذا ثبت أنّ للعالم صانعا صنعه, ومحدثا أحدثه؛ فيجب أن تعلم أنّه لا يجوز أن يكون مشبها للعالم

---

[231]) انظر قول الأشعري والباقلاني في إثبات وحدانية الله تعالى ونفي الشبيه عنه: كتاب اللمع:82- 86؛ والإنصاف:32- 33 و36- 41؛ وتمهيد الأوائل:20- 21.
[232]) انظر التحرير والتنوير:47/25.



المصنوع المحدث؛ لأنّه لو جاز ذلك لم يخل: إمّا أن يشبهه في الجنس, أو في الصورة, ولا يجوز أن يكون مشبها له في الجنس؛ لأنّه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثا كالعالم المحدث, أو يكون العالم قديما كهو؛ لأنّه حقيقة المشتبهين المتجانسين: ما سدّ أحدهما مسدّ الآخر وناب منابه, وجاز عليه ما يجوز عليه. ولا يجوز أن يكون يشبه العالم في الصورة؛ لأنّ حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف, والتأليف لا يكون إلاّ من شيئين فصاعدا؛ ولأنّه لو كان صورة لاحتاج إلى مصوّر صوّره, لأن الصورة لا تكون إلاّ من مصوّر»[233]. ولمّا كان نفي مماثلة الموجودات لله تعالى يلزم منه نفي مماثلته تعالى لأحد من الموجودات؛ فالمعنى تنزيه المولى عزّ وجل عن مشابهة الموجودات في حقيقة الذات بأنّها ليست جسما, وفي أنّها غير مركّبة من الأجزاء والجوارح والحواس, وغير قابلة للحركة والسكون والمقدار, وغير مفتقرة للجهة والمكان؛ لأن كلّ ذلك من صفات الموجودات, وهي من لوازم الجسمية.

ولا شكّ أنّ ابن أبي زيد القيرواني بتقريره نفي الشبيه والنظير لله عزّ وجل يعني هذا التنزيه الكامل له. ولا شكّ أيضا أنّه يعارض بذلك ما كان في عصره يتردّد من مقالات الفرق المجسّمة والمشبّهة, الذين يزعمون بأنّ الله عزّ وجلّ يسمّى جسما؛ وأنّ له حجما, فله طول وعرض وارتفاع؛ وأنّه يمكن أن يحسّ بالحواس الخمس؛ وأنّه محدود من جميع الجهات الستّ؛ وأنّه مماسّ للعرش, وأنّ العرش مكان له, وأنّ الملائكة يحملونه على العرش؛ وأنّه محلّ الحوادث تحدث في ذاته أقواله وإرادته وإدراكه للمسموعات والمبصرات بعد أن لم تكن؛ وأنّ له أعضاء وأدوات مثل الوجه واليد والعين؛ وأنّه يتحرّك, وأشهر الفرق التي كانت تقول بمثل هذا هي فرقة الكرامية, ولهم أقوال شنيعة غير هذه[234]؛ تنزّه الله تعالى عمّا يقوله المبتدعون.

وهذه الأقوال إن قصد بها حقيقة الذات وصورتها فهو التجسيم, وإن قصد بها الصورة فقط فهو التشبيه.

وعلى هذا فإنّا إذا استعرضنا بعض آراء الشيخ ابن تيمية فيما يتعلّق بذات المولى عزّ وجلّ وصفاته, أمكننا تقدير اتفاقه أو اختلافه مع ابن أبي زيد القيرواني الذي جزم بكلّ وضوح نفي أن يكون الله تعالى مشابها للموجودات, فضلا عن نفيه الجسمية عنه تعالى. وقد تقدّم لنا نقل بعض أقوال ابن تيمية, وهي تدل على وقوعه في التشبية[235].

---

233) الإنصاف:31.

234) راجع هذه الأقوال وأصحابها الذين تنسب إليهم: مقالات الإسلاميين, لأبي الحسن الأشعري:1/279- 293؛ والتبصير في الدين, لأبي المظفر الأسفرايني:93- 96.

235) وانظر في ذلك: الكاشف الصغير, لسعيد فودة. فقد تتبع المؤلف مقالات ابن تيمية في ذلك.



ــ اتصافه تعالى بالغنى المطلق. فأثبت ذلك بنفي الولد والوالد والصاحبة عنه تعالى, في قوله في «الرسالة»:«ولا ولد له, ولا والد له, ولا صاحبة له» ويعبّر الأشاعرة عن ذلك بصفة القيام بالنفس[236], أي عدم افتقاره تعالى إلى غيره.

ــ اتصافه تعالى بالأوّلية التي ليس لها ابتداء. فأثبت ذلك لله تعالى في قوله في «الرسالة»:«ليس لأوّليته ابتداء», أي فقد نفى عن الله تعالى الحدوث, وهو المعبّر عنه عند الأشعري والباقلاني بصفة «القدم»[237].

ــ اتصافه تعالى بعدم الآخرية. وأثبت ذلك بنفي انقضاء آخريته, في قوله في «الرسالة»:«ولا لآخريته انقضاء» أي نفى عن الله تعالى الفناء, وهو المعبّر عنه عند الأشاعرة بصفة «البقاء»[238].

وهذه الصفات عبّر عنها الأشاعرة بالصفات سلبية, لأنّها تسلب عن الله تعالى كلّ نقص لا يليق به عزّ وجلّ.

ــ اتصافه تعالى بالعلم المطلق وبالسمع والبصر. وأثبت ذلك في قوله في «الرسالة»:«ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء», وقوله:«العالم, الخبير,...السميع البصير», وقوله:«وهو في كلّ مكان بعلمه. خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه وهو أقرب إليه من حبل الوريد. وما تسقط من ورقة إلا يعلمها, ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين», وقوله في «الجامع»:«وهو سبحانه وتعالى موصوف بأنّ له علما...» وقوله:«أحاط علما بجميع ما برأ قبل كونه», وقوله:«وأنّه يسمع ويرى», وقوله:«وأنه في كل مكان بعلمه»[239]. وفي تقريره بأنّ علمه تعالى محيط بجميع الكائنات في أماكنها, وكذلك إيراده للبعض من معلومات الله الخفية والدقيقة والتفصيلية, كوسوسة النفس, وسقوط أيّ ورقة, ووجود أي حبّة في بطون الأرض, والرطب من الحبّ واليابس, أي ما ينبت منها وما لا ينبت؛ فكلّ ذلك ردّ على الفلاسفة ومن يقول بقولهم أنّ الله تعالى يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيات.

وأكّد ابن أبي زيد على أنّ علم الله تعالى سابق على وجود المخلوقات بجملتين, قوله في «الرسالة»:«علم كلّ شيء قبل كونه», وقوله فيها أيضا:«لا يكون من عباده قول ولا عمل إلاّ وقد قضاه وسبق به علمه, ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير».

[236]) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:43؛ وكتاب الإرشاد, للجويني:33.
[237]) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:43 ؛ وتمهيد الأوائل, للباقلاني:20؛ والإنصاف:22.
[238]) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:43 ؛ والإنصاف, للباقلاني:36؛ وتمهيد الأوائل, للباقلاني:23.
[239]) الجامع:139- 141.



كما أنّه بقوله:«وهو في كلّ مكان بعلمه» يكون قد نفى كلّ معاني الحلول والاتحاد, ونزّه الله تعالى عن أن يكون حالاً في مخلوقاته أو متحدا بها أو مختلطا معها. وفسّر معية الله تعالى لعباده بأنّها معية بالعلم.

وهذا البيان للصفات الثلاث هي نفس ما قرره الأشعري والباقلاني[240].

ـ اتصافه تعالى بالإرادة. وقد عبّر عنها في عقيدة «الرسالة» بـ«المدبّر». والتدبير في اللغة في حقّ البشر: النظر في عواقب الأمور لتقع على الوجه الأصلح. وأمّا في حقّه تعالى فقول المصنف رحمه الله:«المدبّر» يحتمل أحد معنيين, إمّا أنه العالم بمآل الأمور وعواقبها وما خفي منها, من قول العرب: لطيف التدبير في صنعته, معناه عالم بخفيات معانيها؛ وإمّا أن يكون بمعنى المريد المنفذ لما أراده على غاية الإحكام والإتقان, فيفيد معنى إبرام الأمر وإحكامه ـ والله أعلم ـ[241]. وبمعنى الإرادة والمشيئة فسّر القاضي عبد الوهاب البغدادي إطلاق الشيخ ابن أبي زيد «المدبّر» على الله تعالى[242]. وقد أجاز الإمام الأشعري في حقّ الله تعالى وصف «المدبّر», وفسّره على أنّه يرجع إلى معنى الاختراع والإيجاد بالقدرة[243].

وعبّر ابن أبي زيد عن الإرادة أيضا بالقدر, في قوله في «الرسالة»:«والإيمان بالقدر خيره وشرّه», وفي قوله فيها:«إلى ما سبق من علمه وقدره», وقوله فيها:«والمقدّر لحركاتهم وآجالهم».

وعبّر عنها أيضا بالقضاء في قوله فيها وفي «الجامع»[244]:«ومقادير الأمور بيده ومصدرها عن قضائه», فالمقادير جمع مقدار, بمعنى القدر من صغر وكبر ونحو ذلك. ومعنى بيده أي بقدرته. ومعنى عن قضائه أي عن إرادته. وفي قوله في الرسالة:«قول ولا عمل إلاّ وقد قضاه», إذ يطلق القضاء على الإرادة وعلى الفعل المقدّر. كما عبّر عنها بالمشيئة في قوله فيها:«يضلّ من يشاء... ويهدي من يشاء». وصرّح بفعل الإرادة في قوله فيها:«أن يكون في ملكه ما لا يريد», وصرّح بصفة الإرادة في «الجامع» في قوله:«وفطر الأشياء بإرادته»[245].

وقرّر ابن أبي زيد مسألة تتعلق بإرادة الله تعالى, وهي أنّ جميع الموجودات تقع مرادة لله تعالى, وأن لا شيء منها يوجد, في الدنيا أو في الآخرة, دون إرادته لها؛ من نفع, وضرّ, ورزق, وأجل, وطاعة, ومعصية, وكفر, وإيمان, وسائر ما يحدث في ملكه تعالى.

* قال ابن أبي زيد في «الرسالة»:«الإيمان بالقدر خيره وشرّه, حلوه ومرّه؛ وكلّ ذلك قد قدّره ربّنا» أي كلّ ما يوجد من الخير والشرّ, ومن الحلو والمرّ, هو مراد له تعالى.

---

240) انظر: كتاب اللمع: 87- 88؛ ومقالات أبي الحسن الأشعري:33؛ وتمهيد الأوائل, للباقلاني:21؛ والإنصاف:36-38.

241) انظر: النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة, للأنصاري؛ والتحرير والتنوير:87/11؛ وحاشية العدوي على الرسالة:46/1.

242) انظر: شرح عقيدة الرسالة, للقاضي عبد الوهاب:168.

243) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:49.

244) الجامع:142.

245) الجامع:140.



* وقال فيها:«لا يكون من عباده من قول ولا عمل إلاّ وقد قضاه» أي إلاّ وقد أراده, ولو لم يرده منهم لما كان ولا وجد.

* وقال فيها:«يضلّ من يشاء, فيخذله بعدله؛ ويهدي من يشاء, فيوفّقه بفضله» أي فالضالّ قد أراد الله له الضلال عدلا منه, والمهتدي قد أراد الله منه الهداية فضلا منه. وقال في «الجامع»:«وأنّ مقادير الأمور بيده ومصدرها عن قضائه؛ تفضّل على من أطاعه فوفّقه وحبّب الإيمان إليه, فيسّره له وشرح به صدره فهداه, و(من يهد الله فهو المهتد)[الكهف:17]؛ وخذل من عصاه وكفر به فأسلمه ويسّره لذلك فحجبه وأضلّه (ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا)[الكهف:17]»[246].

* وقال فيها:«فكلّ ميسّر بتيسيره إلى ما سبق من علمه وقدره, من شقي أو سعيد» أي إنّ شقاء من شقي وسعادة من سعد, قد جرت به إرادة الله تعالى على وفق ما سبق به علمه.

* وقال فيها:«تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد».

* وقال فيها:«المقدّر لحركاتهم وآجالهم», وقال في «الجامع»:«وأنّ الخلق ميّتون بآجالهم»[247].

وقد اهتمّ ابن أبي زيد بالتأكيد على هذه المسألة, لأنّها ممّا يروّج فيها أهل الاعتزال في عصره على خلاف معتقد أهل السنّة, من أنّ الشرّ والكفر والمعصية تقع من العباد بإراداتهم على غير مراد الله تعالى[248], وأنّ المقتول قد قطع عليه قاتله أجله الذي أراد الله تعالى له أن يموت فيه[249]؛ وابن أبي زيد في ما ذكرناه عنه في هذه المسألة متفق مع الأشعري والباقلاني[250].

ــ اتصافه تعالى بالقدرة. وأثبت المصنّف ذلك في قوله:«ولا يؤوده حفظهما» أي لا يثقله ولا يشقّ عليه حفظ السماوات والأرض, وفي قوله:«المدبّر القدير», وفي قوله:«على العرش استوى وعلى الملك احتوى», ومراده بالاحتواء إحاطة قدرته تعالى بجميع ملكه[251]. وأمّا الجملة الأولى وهي«على العرش استوى» فهي جملة قرآنية[252], فسنتحدّث عن اتجاه ابن أبي زيد فيها فيما يأتي, وإن كان إيراده لها مع جملة «وعلى الملك احتوى» يمكن أن يفهم عنه أنّه يذهب إلى تأويلها بما يفيد معنى تتعلق به قدرة الله تعالى, وأنّ قوله«وعلى الملك احتوى» على

---

246) الجامع:142.

247) الجامع:143.

248) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:70-80؛ والإنصاف, للباقلاني:40, 151- 162؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب البغدادي:200- 241؛ والتبصير في الدين, لأبي المظفر الأسقرايني:55؛ والإشارة إلى مذهب أهل الحق, للشيرازي:376؛ ونهاية الإقدام, للشهرستاني:141-152.

249) انظر: كتاب اللمع: 95 و101-109؛ و مقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:136- 137؛ والإنصاف: 24 - 25 و35 و4145؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب البغدادي:257- 259.

250) انظر المصادر السابقة.

251) انظر حاشية العدوي:52/1.

252) قوله تعالى:(الرحمان على العرش استوى) سورة طه آية5.



إثرها يشعر بتأويلها به. و في «الجامع» تحدّث عن القدرة بما تتعلّق به من أمر التكوين, فذكر الآية الدالّة على ذلك عطفا على الإرادة, فقال:« وفطر الأشياء بإرادته وقوله:(إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[يس:82]»[253].

وممّا يدخل تحت القدرة, انفراد الله عزّ وجلّ بالخلق والاختراع, في كلّ ما يوجد في ملكه تعالى, ومن ذلك أفعال العباد الاختيارية والاضطرارية على السواء, وأنّه لا يشاركه فيها أحد, وأنّ الإنسان لا يقدر على خلق أفعاله. وقد صرّح ابن أبي زيد بذلك, فقال:«تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد, أو يكون لأحد عنه غنى, أو يكون خالق لشيء إلاّ هو, ربّ العباد وربّ أعمالهم». فقد نزّه ابن أبي زيد المولى عزّ وجل عن أن يوجد من هو مستغن عنه تعالى, أو يوجد خالق غيره. وواضح من ذلك أنّه يعني مسألة خلق أفعال العباد, التي هو بصدد تقريرها مع تفرّد الله تعالى بالإرادة, لأنّه ختم كلامه بتأكيد أنّ الله تعالى الخالق لكلّ شيء هو ربّ العباد وربّ أعمالهم, والربّ هو الخالق, أي خالق العباد وخالق أعمالهم.

ونجد ابن أبي زيد في هذا متفقا مع مذهب الأشعري والباقلاني[254], في مقابل ما يقوله المعتزلة إنّ العباد يخلقون جميع متصرفاتهم في حركاتهم وسكونهم وكلامهم وسكوتهم وغير ذلك[255].

ـ تأثير قدرة الله تعالى على وفق إرادته, وتأثير إرادته على وفق علمه. فقد ساق ابن أبي زيد مسألة الإيمان بالقدر بسياق يشير إلى ما يقرّره الأشعري والباقلاني, من أنّ القدرة تؤثّر في الممكنات على وفق الإرادة, وأنّ الإرادة تؤثّر في الممكنات على وفق العلم. فقد قال في «الرسالة»:«والإيمان بالقدر خيره وشرّه, حلوه ومرّه؛ وكلّ ذلك قد قدّره الله ربّنا. ومقادير الأمور بيده, ومصدرها عن قضائه. علم كلّ شيء قبل كونه؛ فجرى على قدره. لا يكون من عباده قول ولا عمل إلاّ وقد قضاه وسبق علمه به, ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير. يضلّ من يشاء فيخذله بعدله, ويهدي من يشاء فيوفّقه بفضله؛ فكلّ ميسّر إلى ما سبق من علمه وقدره, من شقي أو سعيد». ومعنى هذه الجملة على السياق الذي ذكره المصنّف, مع ما فيها من تأكيد للمعنى الذي ذكرناه:

* أنّه يجب الاعتقاد بإرادة الله تعالى للخير والشرّ, والحلو والمرّ, وأنّ كلّ ذلك قد قدّره الله تعالى, أي تعلّقت بها إرادته.

* وأنّ ما تعلّقت به إرادته تعالى من مقادير للأمور التي يملك الله تعالى إيجادها بيده أي قدرته, فإنّ مصدر تقديرها إرادته.

---

253) الجامع: 140.

254) انظر: كتاب اللمع:101- 109, و116- 122؛ ومقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:92-95؛ والإنصاف, للباقلاني:141-150؛ وشرح عقيدة الرسالة, للقاضي عبد الوهاب:241- 256.

255) انظر شرح عقيدة الرسالة:241- 256؛ والإرشاد, للجويني:187- 188.



* وأنّ ما تعلّقت إرادته بإيجاده على المقادير المقدّرة, التي توجدها قدرته؛ قد تعلّق بها علمه قبل كونها ووجودها, وقد جرت قدرته بإيجادها على وفق قدره أي إرادته.

* وأنّ ما يصدر من عباده من قول أو عمل إلاّ وقد أراده الله تعالى, وسبق به علمه. أي فإرادته مؤثّرة على وفق ما جرى به علمه.

* وأنّ ما يقع من ضلال العباد وهدايتهم, فذلك من فعل الله تعالى بقدرته, لمن شاء وبما شاء, وقد سبق بذلك علمه وإرادته[256].

وقال في «الجامع» بما يدلّ على هذا السياق:«وأنّ الأمور بيده ومصدرها عن قضائه...وكلّ ينتهي إلى سابق علمه لا محيص لأحد عنه»[257].

وفي كلام ابن أبي زيد ما يشير إلى ما نازع الأشاعرة ــ وعلى رأسهم الأشعري والباقلاني ــ فيه الفلاسفة من قولهم بقدم مادّة العالم, وانتصروا بأدلّة العقل لما جاء في القرآن والسنة وإجماع السلف بأنّ الله تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه, وأنه سبحانه فاعل مختار حدثت جميع الكائنات بإرادته. فهو لمّا قرّر تعلّق القدرة على وفق الإرادة, وتعلّق الإرادة على وفق العلم, فذلك يقتضي ــ في التعقّل ــ تأخّر تعلّق القدرة بالخلق والإيجاد على العلم والإرادة, أي تأخّر حدوث المحدثات عن وجود الله تعالى, وأنّها كانت معدمة قبل كونها ووجودها, ولا فرق في ذلك بين أجناسها وأنواعها وبين أفرادها. وهي عقيدة لا يوجد اختلاف فيها بين جميع الفرق الإسلامية, فالإجماع بينهم على أنّ المادّة المتكوّن منها العالم محدثة وجدت بعد العدم, وأنّ أجناس المحدثات وأفرادها كذلك محدثة بعد العدم, وأنّ الله تعالى كان ولا شيء معه, وقد عدّ ابن حزم هذه العقيدة ممّا أجمعت عليها الأمّة وأنّ من يخالفها يكفر, فقال:«باب من الإجماع في الاعتقادات, يكفر من خالفه بإجماع: اتفقوا أنّ الله عزّ وجل وحده لا شريك له, خالق كلّ شيء غيره, وأنّه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه, ثمّ خلق الأشياء كلّها كما شاء, وأنّ النفس مخلوقة, والعرش مخلوق, والعالم كلّه مخلوق»[258]. لكنّ ابن تيمية لم يسلّم له بالإجماع على أنّ الله تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه[259], وادّعى في كثير من كتبه[260] أنّ المخلوقات لا أوّل لها, وأنّ أنواعها قديمة, وأنّ الحادث منها هو أفرادها. قال ابن حجر:«وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية»[261].

---

[256]) انظر: كتاب اللمع:101- 109, و116- 122؛ ومقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:92-95؛ والإنصاف, للباقلاني:141-150؛ وشرح عقيدة الرسالة, للقاضي عبد الوهاب:241- 256.

[257]) الجامع:142.

[258]) مراتب الإجماع, لابن حزم:167.

[259]) انظر: نقد مراتب الإجماع(مطبوع مع مراتب الإجماع):167- 172

[260]) ذكر هذا القول في سبعة من كتبه: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول:75/2 و245/2، ومنهاج السنّة النبوية:83/1 و109/1 و224/1، وكتاب شرح حديث النزول:ص161، وكتاب شرح حديث عمران بن حصين:ص193، وكتاب نقد مراتب الإجماع:ص168، ومجموعة تفسير من ست سور:ص12- 13، وكتابه الفتاوى:300/6.

[261]) فتح الباري: شرح حديث كان الله ولم يكن شيء قبله. في التوحيد, باب وكان عرشه على الماء.



ولشناعة هذا القول وتطابقه مع مذهب الفلاسفة تبرّأ منه كثير من علماء الحنابلة, وآخرهم ــ في العصر الحديث ــ ناصر الدين الألباني الذي ينتسب إلى طريقته ومذهبه, وتمنّى لو أنّ الشيخ ابن تيمية لم يلج هذا المولج[262].

والمقام هنا يقتضي تحقيق أدلّة المسألة. فقد استدلّ علماء الإسلام على أنّ للموجودات بداية, وأنّ الله تعالى أوجدها من عدم, وأنّها لا تشارك الله تعالى في صفة الأوّلية, بقوله تعالى:(هو الأوّل والآخر)[الحديد:3] فوصف الله تعالى بأنّه «الأوّل» معناه أنّه السابق وجوده على كلّ موجود وجد أو سيوجد, دون تخصيص جنس ولا نوع ولا صنف. وصيغة قوله:(هو الأوّل والآخر) صيغة قصر من طريق تعريف جزأي الجملة, وهي تدلّ على قصر صفتي الأولية والآخرية عليه تعالى وانفراده بالاتصاف بهما دون سواه[263]. وقوله تعالى:(وخلق كلّ شيء)[الأنعام:101], وقوله:(ذلكم الله ربّكم لا إله إلاّ هو خالق كل شيء فاعبدوه)[الأنعام:102], وغيرها من الآيات التي نصّت على أنّ كل شيء من خلق الله تعالى, والشيء في اللغة الموجود, فالآيات تدخل كلّ موجود في أنّه مخلوق لله تعالى, ولا يخرج من ذلك إلاّ ذات الله تعالى وصفاته, فهي مخصوصة من هذا العموم بدليل العقل, وهو أنّه لو كان خالق نفسه أو صفاته لزم توقّف الشيء على ما يتوقف ذلك الشيء عليه, وهذا ما يسمّى بالدور, واستحالته عقلية, فخصّ هذا العموم العقل[264]. ومعنى هذه الآيات يتطابق مع معنى الحديث الذي رواه عمران بن حصين رضي الله عنه أنّ النبي صلّى الله قال:«كان الله ولم يكن شيء غيره, وكان عرشه على الماء»[265], وغير الله تعالى هو سائر الموجودات ومنها الماء والعرش وغيرهما, ومعنى الحديث: كان الله تعالى ولم يكن معه شيء, وجاء في رواية:«ولم يكن شيء معه»[266], وهي في معنى الرواية الأولى. لكنّ الشيخ ابن تيمية تمسّك برواية أخرى للحديث وهي: «كان الله ولم يكن شيء قبله»[267] ورجّحها على الأولى[268] ليسلك إلى إقامة رأيه بما تحتمله هذه الرواية ــ بعد نفي موجود قبل الله تعالى ــ من وجود موجودات أزلية معه تعالى سمّاها بالأنواع أو الأجناس, صارفا نظره عن دلالات آيات القرآن المخالفة لقوله, وحاول تأييد هذه الرواية بقوله صلّى الله عليه وسلم في دعائه:«أنت الأول فليس قبلك شيء»؛ بينما المنهج المتفق عليه بين علماء الأمة هو الجمع بين الروايات المختلفة, قبل الترجيح الذي لا يلجأ إليه إلا عند تعذّر الجمع؛ ويقتضي الأمر هنا أن تجمع رواية «قبله» على رواية «غيره» وتحمل عليها, لا أن تحمل على الدعاء.

---

[262]) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة' للألباني:208/1, وشرح العقيدة الطحاوية, للألباني:35.
[263]) انظر: التحرير والتنوير:360/27- 361.
[264]) التحرير والتنوير:54/24.
[265]) أخرجه البخاري في بدء الخلق, باب ما جاء في قوله تعالى:(وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده).
[266]) ذكرها ابن حجر في فتح الباري: شرح حديث كان الله ولم يكن شيء قبله. في التوحيد, باب وكان عرشه على الماء.
[267]) أخرجه البخاري في التوحيد, باب وكان عرشه على الماء.
[268]) نقد مراتب الإجماع (مطبوع مع مراتب الإجماع, لابن حزم): 170.



وقد برّر رفضه الأخذ برواية «كان الله ولم يكن شيء غيره»؛ بأنّها ليست متواترة[269]. ولأوّل مرّة نقف على ما اطلعنا عليه من كتب الشيخ ابن تيمية على تفريقه بين الخبر الآحاد والخبر المتواتر في إفادة العلم, وعلى منعه اعتماد الآحاد في العقيدة واشتراط التواتر فيها. والمعروف عنه أنّه يعتبر الآحاد التي رويت في الصحيحين وتلقته الأمة بالقبول تفيد العلم[270]. فهل هذا عنده فيما عدا هذا الحديث؟[271].

وأمّا الأدلة العقلية على حدوث الموجودات بما في ذلك أنواعها وأجناسها, فالكلام مبسوط فيها في كتب علماء الأشاعرة[272].

وافتراض أزلية أنواع الموجودات التي منها خلق الله تعالى أفرادها, يسلب عن الله تعالى صفة إرادة وجودها, ويكون وجودها رغما عنه؛ ويجعل في الوجود من هو غنيّ عن الله تعالى غير مفتقر إليه, تعالى الله عن هذا القول علوّا كبيرا

وابن تيمية إنّما أراد بقوله بالقدم النوعي للحوادث, دون أفرادها, الفرار من شبهة تعطيل الله تعالى عن صفة القدرة حتى خلق الخلق, فوقع في شناعة القول بقدم أنواع الموجودات. ولو أنصت مليّا لعلماء الأمة الذين طالما خطّأهم وبدّعهم, لوجد في أقوال الأشاعرة ما يجمع بين الدليل النقلي والدليل العقلي السليم, دون الوقوع في التزامات مناقضة للقرآن والسنّة. والقول الذي قال به الأشاعرة هو أنّ الله تعالى متصف أزلا بالقدرة, قبل أن تقتضي إرادته خلق المخلوقات, ويسمّون هذه القدرة بالصلوحية أي القدرة الصالحة للخلق والإيجاد أزلا؛ ثمّ أوجد الموجودات بالقدرة التنجيزية حين تعلقت إرادته بذلك. وبهذا القول جمعوا بين تنزيه الله تعالى عن التعطيل والعجز وبين تنزيهه عن مشاركة الحوادث له في صفة الأزلية, وأثبتوا له عز وجل دخول جميع الموجودات تحت قدرته وخلقه, وصدورها عن اختيار منه عز وجل.

ويحتاج الشيخ ابن تيمية ومن يحاول الجدال عن رأيه من المعاصرين, أن يفصّلوا القول فيما يردّدونه من ألفاظ الجنس والنوع, هل إنّ جنس المحدثات وأنواعها أشياء تدخل فيما ذكره القرآن من كون الله تعالى خالق كلّ شيء, وهل تعلّقت بها إرادة الله تعالى قبل تعلّق قدرته بخلقها وإيجادها؟ فإنّ هذه المسائل كما ترى إجاباتها في القرآن جلية وواضحة, بل هو نصّ فيها. ولكن حديث الشيخ ابن تيمية عن قدم الأنواع سلك فيه مسلك الغموض دون التفصيل, وهذا يكشف عن حيرة.

---

[269]) انظر: نقد مراتب الإجماع (مطبوع مع مراتب الإجماع, لابن حزم): 170.

[270]) انظر: مجموع الفتاوى48/18- 49.

[271]) وعلى كلّ حال فهذا الحديث برواياته الثلاث دليل على إفادة الآحاد الظنّ وعدم إفادته العلم, وقد قال ابن تيمية نفسه فيه:«والقصة واحدة, ومعلوم أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم إنّما قال واحدا من هذه الألفاظ, والآخران رويا بالمعنى»(نقد مراتب الإجماع:169). ولأجل الرواية بالمعنى وغيره حكم جمهور علماء الحديث وأصول الفقه وأصول الدين بأنّ خبر الآحاد لا يفيد إلاّ الظنّ, وإنّما يوجب العمل دون العلم.

[272]) انظر: كتاب اللمع, للإمام الأشعري:82-83؛ مقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:36- 40؛ تمهيد الأوائل, للباقلاني:16-19؛ الإنصاف, للباقلاني:15-18؛ ولمع الأدلّة, للجويني:174- 177؛ والإرشاد, للجويني:17- 27؛ العيدة النظامية, للجويني:16؛ ونهاية الإقدام, للشهرستاني:9- 36؛ وغاية المرام في علم الكلام, للآمدي:215- 217.

ــ اتصافه تعالى بصفة الكلام وأنّها صفة ذاته تعالى. وقرّر أنّ كلامه تعالى الذي كلّم به موسى عليه السلام هو صفة ذاته تعالى, وأنّ القرآن أيضا كلامه أي صفته؛ فقال في «الرسالة»:«كلّم موسى بكلامه الذي هو صفة ذاته, لا خلق من خلقه,... وأنّ القرآنَ كلامَ الله ليس بمخلوق فيبيد, ولا صفة لمخلوق فينفد»؛ وقال في «الجامع»:«وأنّ كلامه صفة من صفاته, ليس بمخلوق فيبيد ولا صفة لمخلوق فينفد. وأنّ الله عز وجل كلّم موسى بذاته, وأسمعه كلامه لا كلاما قام في غيره» فأثبت لله الكلام صفة ذاتية, ونفى عنه أن يكون مخلوقا, ونفى الخلق عن ما كلّم الله به موسى وعن القرآن؛ وهذا يفيد أنّ ابن أبي زيد يعني الكلام الذي هو صفته المتصف بها تعالى القائمة بذاته العلية, فإيراده لجملة«الذي هو صفة ذاته» تصريح بذلك, وإشعار بأنّه لا يعني من صفة الكلام ما دلّ على تلك الصفة من الحروف والأصوات. وهذا يشعر بأنّه يرى أنّ الحروف والأصوات والكتابة إنّما هي دالّة على الصفة القديمة, أي إنّما هي المحدثة, بدليل أنّه قبل أن يقرّر كون كلامه لموسى والقرآن صفته الذاتية, قرّر نفي قيام الحوادث بذاته بقوله:«تعالى أن تكون صفاته مخلوقة وأسماؤه محدثة» ــ وسنبيّن معنى كلامه هذا فيما يأتي ــ. وأمّا الكتب السماوية كالقرآن والتوراة والإنجيل, فهي مركبة من الحروف والأصوات, وهي حادثة, وكلام الله تعالى الذي هو صفة ذاته منزّه عن الحدوث. ففي كلام ابن أبي زيد رحمه الله تعالى احترازات عن مذهبين معاصرين له, الأول: مذهب المعتزلة الذين يقولون إنّ الله تعالى لا يتصف بصفة هي الكلام, وإنّما يخلق أصواتا وحروفا مخصوصة تدلّ على معان مخصوصة, وكلّ من المعاني والحروف والأصوات مخلوقة يخلقها الله تعالى في اللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول أو الشجرة؛ والثاني: مذهب الكرامية وبعض المنتسبين إلى الحنابلة الذين يقولون إنّ كلامه تعالى حروف وأصوات, وسلموا أنه حادث, وقالوا: هو قائم بذاته؛ لتجويزهم قيام الحوادث به, تعالى الله عمّا يقولون[273], وهو قول ابن تيمية كما سيأتي.

وما ذكره ابن أبي زيد يتفق مع ما عند الأشعري والباقلاني, من كون كلام الله تعالى صفة ذات, وكونه عزّ وجلّ كلّم موسى بكلامه الذي هو صفة ذاته, وكون القرآن كلام الله تعالى, أي هو من كلامه الذي هو صفة ذاته, وأنّ كلامه هذا الذي هو صفة ذاته ليس مخلوقا, بل هو قائم بذاته العلية, وهو ليس بحرف ولا صوت, ويدلّ على قصده ذلك ما جاء في ردّه على رسالة علي بن أحمد بن إسماعيل البغدادي المعتزلي التي وجّهها إلى علماء القيروان يذمّ فيها عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبا الحسن الأشعري وينسبهما إلى البدعة والكفر, فقد قال:«والقارئ إذا تلا كتاب الله تعالى لو جاز أن يقال إنّ كلام هذا القارئ كلام الله على الحقيقة لفسد هذا؛ لأنّ

[273]) انظر المسامرة بشرح المسايرة, لابن أبي شريف القدسي:77.



كلام القارئ محدث ويفنى ويزول, وكلام الله ليس بمحدث ولا يفنى, وهو صفة مـن صـفاته, وصفته لا تكون لغيره, وهذا قول محمد بن إسماعيل البخاري وداود الأصبهاني ممّن تكلّم في هذا, وكلام محمد بن سحنون إمام المغرب وكلام سعيد بن محمد بن الحداد وكان من المتكلمين من أهل السنة وممن يرد على الجهمية»[274].

وقد عبّر الأشاعرة عن كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت بالكلام النفسي؛ وأنّ ما سمعه موسى من الحروف والأصوات, وما أوحي إلى الرسل من الكتب المقدّسة المؤلفة مـن الحروف والأصوات باللغات المختلفة, المشتملة على التقديم والتأخير, المحتاج لظهـوره إلـى مخارج من لسان وشفتين وحلق وقلم وحبر, ليس هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى, بل هـو دالّ على الكلام النفسي, وهو حادث لأنه من صفات المخلوقين[275]. قال ابن فورك:«كان يقول ــ أي الإمام الأشعري ــ إنّ كلام الله تعالى صفة له قديمة, لم يزل قائما بذاته, رافعا للسكوت, والخرس, والآفة. وإنّ ذلك ليس بصوت, ولا حرف, ولا متعلّق بمخـارج وأدوات ... وكـان يقول: إنّ كلام الله مقروءا ومتلوّا عند حدوث القراءة والتلاوة, ولا يقول: إنّه لم يزل مقـروءا ومتلوّا, لأنّ القراءات حادثة ... وكان يقول: إنّ كلام الله تعالى مكتوب على الحقيقـة بكتابـة حادثة في اللوح, وما يكتب فيه, وأنّه يكون مكتوبا عند حدوث الكتابة, كما قلنا في وصفه بأنّـه مقروء متلوّ. فأمّا القول بأنّه موجود في محلّها فمحال, لأجل أنّه ليس شـرط كـون الـشيء مكتوبا كونه مع الكتابة في محلّها في المعاني المحدثة, فكيف فيما هو لم يزل قديما, ولا يجوز عليه الحلول في المحدث»[276]. وقال الإمام الباقلاني في إثبات صفة الكلام:«وأن يعلم أنّ كلام الله تعالى صفة لذاته, لم يزل ولا يزال موصوفا به, وأنّه قائم به, ومختصّ بذاتـه, ولا يـصحّ وجوده بغيره, وإن كان محفوظا بالقلوب, ومتلوّا بالألسن, ومكتوبا في المصاحف, ومقروءا في المحاريب, على الحقيقة لا على المجاز, وغير حالّ في شيء من ذلك, وأنّه لو حلّ في غيـره لكان ذلك الغير متكلّما به وآمرا وناهيا ومخبرا وقائلا ــ أي ذلك الغير الذي حلّ فيه كـلام الله ــ:(إنّني أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدني)[طه:14]»[277]. وقال في نفي صفات الحدوث عن كـلام الله تعالى:«فأمّا صفته التي هي كلامه على الحقيقة فلا تتصف بـالزوال, والحـصر, والعـد, والأول, والآخر, على ما أخبر سبحانه وتعالى على مقتضى التحقيق؛ لأن كـل مـا اتـصف بالبداية والفراغ والحصر والعد, فإنما هي صفة المخلوق لا صـفة الخـالق القديمـة بقدمـه,

---

[274]) انظر بقية الردّ وفيها روى ابن أبي زيد إنكار أحمد بن حنبل أنّه قال:«لفظي بالقرآن غير مخلوق» (تبيين كذب المفتري:299-300).

[275]) انظر قول الأشعري والباقلاني في هذه المسألة: كتاب اللمع:92- 100؛ ومقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:60.؛ والإنصاف, للباقلاني:67- 80.

[276]) مقالات أبي الحسن الأشعري:62.

[277]) الإنصاف:25.

الموجودة بوجوده, التي لا يجوز أن تتقدم عليه ولا تتأخر عنه»[278]. وقال أيضا:«والكلام الذي به فارق الخرس والسكوت وذوي الآفات»[279].

ـ قرّر عجز الإنسان عن إدراك حقيقة ذاته تعالى وصفاته. وذلك في قوله في «الرسالة»:«لا يبلغ كنه صفته الواصفون, ولا يحيط بأمره المتفكرون, يعتبر المتفكرون بآياته, ولا يتفكرون في مائية ذاته». قال الأنصاري في شرحة لعقيدة «الرسالة»:«وهذا هو معنى قول الصديق رضي الله:« العجز عن درك الإدراك إدراك » فكنه عظمة الله تعالى لا ينتهى إليها ولا يبلغ. وهذا أمر متفق عليه بين الأئمة إطلاقا واعتقادا. فأمّا ما ورد عن بعض الأئمة من إطلاق القول بالاختلاف في ثبوت العلم بالحقيقة أو نفيه, فليس بقادح في هذا ولا مخالف له؛ لأن المراد بهذا نفي الإحاطة والتحديد, ونفي العلم ـ مثلا ـ بوجه تعلق علم الله تعالى بما لا يتناهى على التفصيل. ولم يختلف أنّ العقول عاجزة قاصرة عن إدراك ذلك. ولم ينص أحد من أهل الحق ممّن أثبت العلم بالحقيقة إلى أنّ المراد بها هذا, بل نص على استحالة ذلك كله. وإنّما الخلاف في هل يتعلق العلم الحادث بحقيقة الذات أم لا؟ وهل وقع ذلك للبشر أم لا؟ ويفهم من كلام المصنف أن مذهبه نفي العلم بالحقيقة, واختاره جماعة من المتقدمين. وأطلق الجنيد[280] رحمه الله بأنه «لا يعرف الله إلا الله», واختاره أكثر المتأخرين... وأنكر القاضي أبو بكر رضي الله عنه هذا القول ورده وتبعه عليه الإمام أبو المعالي في طائفة وقالوا: الباري تعالى يعلم والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به, فلو تعلق العلم به على خلاف ما هو به لكان العلم جهلا؛ وقد أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله تعالى ولو كانت مستحيلة لما اجتمعت عليه الأمة, وقد قال عليه السلام:« من عرف نفسه عرف ربه »[281] أي إنّه من عرف نفسه بالافتقار والذل والصغار نفى عنها العز والاقتدار؛ عرف ربه موصوفا بالكمال, منفردا بالعزّ والجلال, منزّها عن لحوق التغيّر والزوال, متعاليا عن الأين والكيف والمثال. وهذا كلّه علم به على ما هو عليه. وقال بعضهم: هذا كلّه يوافق عليه من نفى العلم بالحقيقة من أيمة الدين, ولا يلزمه الجهل بربّ العالمين, قال: وخلاف الأيمة في هذه المسألة هو عندي خلاف في حال؛ فإن من أثبت العلم بالحقيقة مقرّ بأنّه تعالى لا يحاط به وبأنّ جلاله وعظمته وكبرياءه لا يلحقه وهم ولا يقدره فهم, وأنّ العقول قاصرة عاجزة عن إدراك ذلك الجلال.

ومن نفى العلم بالحقيقة مقرّ بأنّه تعالى عرفه العارفون بدلالة الآيات, وتحقّقوا اتصافه تعالى بواجب الصفات, وتيقنوا تنزيهه عن التشبيه بالمحدثات, وتقديسه عن الحدوث والكيفيات,

---

278) الإنصاف:76.

279) الإنصاف:23.

280) الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز, أبو القاسم. صوفي من العلماء بالدين, وعدّه العلماء شيخ مذهب التصوف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنّة, ولكونه مصونا من العقائد الذميمة. له رسائل. توفي سنة:297هـ (الأعلام:141/2).

281) قال السخاوي: لا يعرف مرفوعا, وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي, وكذا قال النووي. (المقاصد الحسنة:675).



وعلموا أنّه المستبدّ بإبداع الكائنات, فهو تعالى الملك المطاع الذي عزه لا يرام وسلطانه لا يضام»[282].

وعلى هذا فإن نفي ابن أبي زيد وسائر العلماء قدرة العقل البشري على إدراك حقيقة ذات الله تعالى وصفاته هو ما يتناسب مع قولهم بتنزيهه تعالى عن صفات الحوادث وعن الدلالات اللغوية الظاهرة لآيات وأحاديث الصفات, كما ذكرنا سابقا, وكما سيأتي الحديث عن ذلك أيضا في السمعيات.

ــ إثبات اتصافه بالصفات العلى, وتسميّه بالأسماء الحسنى. وذكر من أسمائه تعالى في عقيدة «الرسالة»: العليّ, والعظيم, والعالم, والخبير, والقدير, والسميع, والبصير, والكبير, واللطيف[283].

كما ذكر اسم «المدبّر», وهو لم يرد في القرآن الكريم ولا من طريق السنّة المتواترة, وإنّما ورد بطريق الآحاد[284]. قال الأنصاري في شرحه لعقيدة «الرسالة»:«وورد في القرآن فعلا, قال تعالى: (يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض)[السجدة: **5**] والأصل في هذا أنه لا يسمّى تعالى إلاّ بما سمّى به نفسه أو سمّاه به رسوله أو أجمعت عليه الأمة. واختلف فيما ورد في أسمائه بخبر الآحاد, فمنعه الشيخ أبو الحسن ــ أي الأشعري ــ رحمه الله, وحجّته قوله تعالى:(أتقولون على الله ما لا تعلمون)[الأعراف: **28**], وخبر الواحد لا يحصّل علما. وأجازه الجمهور, قالوا: لأنّه من باب العمل والعمل يكتفى فيه بخبر الواحد. فإذا تقرّر هذا فمن أطلق عليه ما لم يرد فيه إذن أواشتق له من أفعاله اسما, فلا يخلو إمّا أن يكون موهما أَوْ لاَ؛ والموهم ممنوع بالإجماع؛ وإن لم يوهم وكان يدل على كمال وأجري وصفا, فأجازه القاضي ــ أي الباقلاني ــ ومنعه غيره طردا للقاعدة»[285]. ويظهر أنّ ابن أبي زيد قد اعتبر المسألة من العمليات بحيث يكفي فيها خبر الواحد, وذهب إلى ما ذهب إليه الباقلاني, إذ اسم«المدبّر» لا يوهم نقصا بل يدلّ على كمال.

ــ إثبات أنّ صفاته تعالى موجودة قائمة بذاته العلية, زائدة عليها. فقال في «الجامع»:«وهو سبحانه وتعالى موصوف بأنّ له علما وقدرة وإرادة ومشيئة»[286]. فمعنى «أنّ له علما...الخ» أي نسب إليه تعالى علما وأضافه له, أي هو عالم بعلم, وقادر بقدرة, ومريد بإرادة. وهذا هو قول الأشعري والباقلاني[287].

282) النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة:12.
283) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:43- 59.
284) أخرجه الحاكم في المستدرك, كتاب الإيمان, باب: إنّ لله تسعة وتسعين اسما.
285) النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة: ورقة 14.
286) الجامع:139.
287) انظر الإنصاف:36- 37.



ـ إثبات أزلية صفات الله تعالى وأسمائه. وقرّر ابن أبي زيد في هذا الصدد, أنّــه ســبحانه وتعالى لم يزل متسمّيا بجميع أسمائه, ومتّصفا بجميع صفاته, أي إنّ أسماءه وصــفاته قديمــة كذاته عزّ وجلّ, وأنّها غير حادثة. فقال في عقيدة «الرسالة»:«وله الأسماء الحسنى والــصفات العلى, لم يزل بجميع صفاته وأسمائه. تعالى أن تكون صفاته مخلوقة وأسماؤه محدثة», وقــال في «الجامع»:«له الأسماء الحسنى والصفات العلى, لم يزل بجميع صــفاته, وهــو ســبحانه وتعالى موصوف بأنّ له علما وقدرة وإرادة ومشيئة, لم يزل بجميــع صــفاته وأســمائه, لــه الأسماء الحسنى والصفات العلى»[288]. وبذلك يكون ابن أبي زيد قد نفى عن المولى عزّ وجــلّ قيام الحوادث بذاته العلية.

والمراد بقيام الحوادث بالله تعالى, أي اتصافه بصفات وجودية حادثة أي طارئة بعد عــدم, كالحركة والسكون, والكلام والسكوت, والاستواء والنزول, ونحو ذلك. وكذلك كــون أســمائه محدثة غير أزلية, تسمّى بها بعد خلق المخلوقات. وقد نفى ابن أبي زيد القيروانــي عــن الله تعالى كلّ ذلك, وأثبت أزلية صفاته وأسمائه, ونزّهه عن أن تكون صفاته مخلوقــة وأســماؤه محدثة, وهذا التقرير من ابن أبي زيد لهذه المسألة يتطابق تماما مع ما يقوله أئمّــة الأشــعرية وعلى رأسهم الأشعري والباقلاني[289], بأنّ قيام الحوادث بالله تعالى من الصفات والأسماء أمر مستحيل في حقّ الله تعالى, وأنّ صفات الله تعالى وأسماءه قديمة قدم الذات الإلهية. وقد تقــدّم لنا بيان موقف الأشعري والباقلاني من الصفات الخبرية, وكيف أنّهما ذهبا فيها مذهب الــسلف في إجرائها على ما وردت عليه في القرآن والسنّة وتنزيه المولى عزّ وجلّ عن دلالتها اللغوية الظاهرة, وتفويض حقائقها إلى الله تعالى, وكذلك قولهما في صفة الكــلام وتفــسيرها بــالكلام النفسي, وأنّها غير الحروف والأصوات, والتقديم والتأخير, والبداية والنهاية, والفــراغ والعــدّ والحصر, وغير ذلك مما هو من صفات الكلام الحادث. وهذا بناء على ما تأصّل من استحالة قيام الحوادث بذات المولى عزّ وجلّ.

وكلام ابن أبي زيد هذا, وإن كان يقصد به الردّ على المعتزلة والشيعة القائلين بأنّ أســماء الله تعالى وصفاته مخلوقة, خلقها له العباد, وأنّه كان في أزله بلا أســماء ولا صــفات؛ فهــي كذلك تعتبر ردّا على كلّ من يجوّز قيام الحوادث بالله تعالى, من فرقة الكرامية[290] ومن تبعهم في قولهم هذا, كابن تيمية الذي قال باتصاف الله تعالى بصفات سمّاها بالصفات الاختيارية, أي إنّ الله تعالى يختار أن يتصف بالنزول وعدمه, والحركــة وعــدمها, وبــالكلام والــسكوت, والاستواء على العرش بمعنى الجلوس والاستقرار عليه بمماسّة, وأن العرش مكان لله تعــالى

---

[288]) الجامع:139.

[289]) راجع أقوالهما فيما تقدم من الحديث عن نفي الشبيه لله عز وجل, وانظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:40؛ وكتاب اللمع:82-86؛ والإنصاف:32- 33 و36- 41؛ والانتصار:736/2- 737؛ وتمهيد الأوائل:20- 21.

[290]) انظر: الإرشاد, للجويني:44.

وأنه محمول عليه, وغير ذلك[291]. وقد شنّع علماء أهل السنّة عليه بقوله هـذا, لأنّـه يـستلزم اختيار المولى عزّ وجلّ الاتصاف بالنقص تارة, وبالكمال تارة أخـرى, لأنّ أحـد الأمـرين نقص؛ وهو أمر أجمع أهل السنّة قبل ابن تيمية على وجوب اعتقاد تنزّه المـولى عـزّ وجـلّ عنه.

وعلى هذا, فلمن ابن أبي زيد هو أقرب, للأشاعرة أم لمن أحدث بعد وفاته قولا نفـاه ابـن أبي زيد صراحة عن الله تعالى؟.

ب ـ النبوات

قرّر ابن أبي زيد القيرواني, في قسم النبوات, عددا من القضايا, هي أصـول هـذا القـسم, وهي:

ـ أنّ الله تعالى قد أرسل الرسل لعباده. فقال في «الرسالة»:«الباعث الرسل إليهم». وفـي استعماله اسم الله تعالى «الباعث» اسم فاعل من بعث, يفهم منه أنّه يجعل بعث الرسل فعلا من أفعاله عزّ وجل. وهذا يعني أنّ ذلك إرادته التي لا يلزمها شيء ولا يمنعها شيء, وفـي ذلـك ردّ على المعتزلة وجماعة من الشيعة الذين يقولون إنّ إرسال الرسل واجب علـى الله تعـالى عقلا؛ وردّ على البراهمة الذين يقولون باستحالتها؛ وقد كان للأشـعري والبـاقلاني مناقـشة منهجية تستند إلى أدلّة العقل لإبطال هذه الآراء, وإثبات أنّ إرسال الله تعالى الرسل فعل ممكن منه عزّ وجل, لتعلق أفعاله بالممكنات, فلا هو واجب عليه كما تقول المعتزلـة, ولا مـستحيل عليه كما تقول البراهمة, وهو يفعل ذلك منّة منه وفضلا[292].

ـ أنّ فائدة البعثة إقامة الحجّة على الناس, وقطع العذر عنهم, فقال في «الرسالة»:«لإقامـة الحجّة عليهم»[293].

ـ أنّ الله تعالى بعث النبي محمّدا صلّى الله عليه وسلم, وأنّه جعله خاتم الأنبياء والمرسلين, فقال في «الرسالة»:«ثمّ ختم الرسالة والنذارة والنبوّة بمحمّد نبيّه صلّى الله عليه وسلم, فجعلـه آخر المرسلين بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا»[294].

ـ أنّ الله تعالى أوحى إليه بكتابه الحكيم, وهو القرآن الكريم, الموصوف بكونـه محكمـا, أحكمت آياته على وجه لا يقع فيه اختلاف, فقـال فـي «الرسـالة»:«وأنـزل عليـه كتابـه الحكيم»[295].

[291]) انظر: الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية, لسعيد فودة.
[292]) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:180- 181؛ وتمهيد الأوئل:65- 81؛ والإنصاف:58- 61.
[293]) انظر نفس المصادر.
[294]) انظر نفس المصادر.
[295]) انظر نفس المصادر.



ــ أنّ الله تعالى جعل النبي صلّى الله عليه وسلم سببا لشرح دينه, وللهداية إلى طريق الحق, فقال في «الرسالة»:«وشرح به دينه القويم, وهدى به الصراط المستقيم»[296].

ج ــ السمعيات

العقائد السمعية هي العقائد التي لا تدخل تحت مدركات العقل, وتسمّى سمعية لأنّ مصدرها إخبار الرسل بها, وإنّما يتلقّاها الإنسان عنهم عن طريق السمع, ولا يستطيع العقل أن ينفرد بإدراكها وتقريرها, ولا أن يشترك مع الوحي في ذلك.

وهي تنقسم إلى قسمين:

ــ قسم يتعلّق بما ذكر في القرآن الكريم وأحاديث النبي صلّى الله عليه وسلم من إضافة معاني إلى ذات الله تعالى, وتسمّى عند بعض العلماء بآيات الصفات وأحاديث الصفات, أو الصفات الخبرية.

ــ قسم يتعلّق بالتكاليف الشرعية, وأحكام الحظر والإباحة, والغيبيات من نشأة الكون, وخلق الإنسان, وأمور الموت, وأحوال يوم القيامة.

وقد تحدّثنا عنها في مصادر المعرفة على أنّها ممّا يسلّمه العقل للوحي في تقريرها, بعد قيام الحجّة له على صدقية الرسول, وأنّ دوره فيها يكتفى فيه بثلاثة أمور:

* بتحقيق أدلّتها النقلية بإثبات إخبار الرسول بها, باعتماد المسالك اليقينية المفيدة للقطع في القضايا العقدية, وذلك يتحقق بالنقل المتواتر؛ وباعتماد المسالك الظنية في الأحكام العملية التشريعية, وهي أخبار الآحاد التي تتوفر فيها شروط الصحة, كما بيّنا ذلك سابقا في مصادر المعرفة عند ابن أبي زيد القيرواني.

* والاستدلال عليها بدليل الإمكان, أي بما يجوّز العقل حدوثه ودخوله تحت القدرة الإلهية, دون الحكم بوجوبها ولا باستحالتها. وإنّما الذي يوجبها أو ينفيها هو الوحي وحده[297].

* ثمّ الاستيعاب والتفهّم, كما يقوم باستيعاب سائر مضامين الوحي وتفهّمها وتمثلها في النفس والحياة.

وقد قرّر ابن أبي زيد القيرواني في القسم الثالث من عقيدته العقائد السمعية التي يجب على المكلّف اعتقادها بالقلب والإقرار بها باللسان, والتي تكوّن ــ مع مسائل الإلهيات والنبوات ــ العقيدة الإسلامية التي بأركانها يتحدّد انتماء المرء للإسلام من عدمه, وقد حدّدها في مسائل هي:

المسائل السمعية المتعلقة بذات الله تعالى

ــ إثبات الاستواء, في قوله في «الرسالة»:«على العرش استوى».

---

[296]) انظر نفس المصادر.

[297]) الإرشاد, للجويني:359.



ــ إثبات التجلّي, في قوله في «الرسالة»:«وتجلّى للجبل فصار دكّا من جلاله».

ــ إثبات اليد, في قوله في «الرسالة»:«ومقادير الأمور بيده», وقوله في «الجــامع»:«وأنّ يديه مبسوطتان, والأرض جميعا قبضته يوم القيامة, والسماوات مطويات بيمينــه. وأنّ يديــه غير نعمتيه في ذلك وفي قوله سبحانه:(ما منعك أن تسجد لمــا خلقــت بيــديّ)[ص: 75]», وقوله:«وأنّ مقادير الأمور بيده».

ــ إثبات الوجه, في قوله في «الرسالة»:«وأكرمهم فيها بالنظر إلى وجهه الكــريم», وفــي «الجامع»:«قال الرسول صلّى الله عليه وسلم, في قول الله سبحانه:(للــذين أحــسنوا الحــسنى وزيادة), قال: الحسنى الجنّة, والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى».

ــ إثبات المجيء لله تعالى يوم القيامة. وذلك في قوله في «الرسالة»:«وأنّ الله تعالى يجيء يوم القيامة والملك صفّا صفّا», وقال في «الجامع»:«وأنّه يجيء يوم القيامة بعد أن لــم يكــن جائيا (والملك صفّا صفّا)[الفجر:22] لعرض الأمم وحسابها وعقوبتها وثوابها».

ــ إثبات تكليم الله تعالى العبد يوم القيامة. قال في «الجامع»:«وأنّه سبحانه يكلم العبد يــوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان»[298].

ــ إثبات العرش وإضافته لله تعالى وإثبات فوقية الله تعالى وعلوّه عليــه, فــي قولــه فــي «الرسالة»:«وأنّه فوق عرشه المجيد بذاته», وقوله:«علــى العــرش اســتوى»؛ وقــال فــي «الجامع»:«وأنّه فوق سماواته على عرشه دون أرضه».

ــ إثبات الكرسي لله تعالى, وإضافته له, كما جاء في الآية, دون ذكر العلوّ أو الفوقية؛ فقال في «الرسالة»:«وسع كرسيه السماوات والأرض», وقال في «الجامع»:«وأنّ له كرسيا, كمــا قال سبحانه:(وسع كرسيه السماوات والأرض)[البقرة: 255], وبما جاءت به الأحاديث أنّ الله سبحانه يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء, وقال مجاهد: كانوا يقولون: ما الــسماوات والأرض في الكرسيّ إلاّ كحلقة في فلاة».

ــ إثبات الحب والرضى والسخط والغضب. قال فــي «الجــامع»:«وأنّــه يرضــى عــن الطائعين, ويحبّ التوابين, ويسخط على من كفر به, ويغضب فلا يقوم شيء لغضبه»[299].

ــ عدم إنكار حديثي التنزل[300] والضحك[301], وذلك تبعــا للإمــام مالــك. فقــد قــال فــي «الجامع»:«لم ينكر مالك حديث التنزّل, ولا حديث الضحك».

---

[298]) الجامع:141.

[299]) الجامع:140.

[300]) عن أبي هريرةَ رضيَ الله عنه أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: «يتَنزلُ ربُّنا تَبارَكَ وتعالى كلَّ ليلةٍ إلى سماءِ الدنيا حين يَبقى ثلثُ الليل الآخر، فيقول: مَن يَدعوني فأستجيبَ له، من يسألني فأعطِيَه، من يستغفِرُني فأغفِرَ له؟» أخرجه البخاري في الدعوات, باب الدعاء نصف الليل.

[301]) عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل من النصار:«ضحك الله الليلة ـ أو عجب ـ من فعالكما» أخرجه البخاري في مناقب الأنصار, باب قول الله عز وجل:(ويؤثرون على أنفسهم).



وتقدّم لنا قول الإمامين الأشعري والباقلاني في الصفات الخبرية. ولم يصرّح ابن أبي زيد بما يريده من إثباتها.

لكن من اليسير أن نتحقق موقفه من الصفات الخبرية, إذا ضممنا كلامه فيها, وفسّرنا بعضه ببعض, ورددنا فروع المسألة إلى أصولها من خلال ما ذكره في «الرسالة» و«كتاب الجامع». والذي نتوصّل إليه من ذلك أنّ ابن أبي زيد القيرواني على طريقة الأشعري في تنزيه المولى عزّ وجلّ عن دلالات آيات وأحاديث الصفات اللغوية الظاهرة, مع تفويض معانيها الحقيقية إلى الله تعالى.

فأمّا ما يدلّ على التنزيه ما يلي:

أ ــ تقريره لقاعدة نفي الشبيه لله تعالى. وقد أوردها في مفتتح عقيدته في «الرسالة», وذلك بقوله:«ولا شبيه له ولا نظير له». وحقيقة نفي الشبيه يقتضي نفي الشبه بينه تعالى وبين جميع الموجودات, من جميع الجهات, من الصورة والشكل, ومن ماهية الذات, ومن الأبعاد أي الطول والعرض والعمق.

ب ــ تقريره لقاعدة إثبات قدم أسمائه تعالى وصفاته, ونفي الحدوث عنها. وهذا يستلزم نفي قيام الحوادث بذات الله عزّ وجل. وقد جاء هذا في قوله في «الرسالة»:«له الأسماء الحسنى والصفات العلى. لم يزل بجميع صفاته وأسمائه. تعالى أن تكون صفته مخلوقة, وأسماؤه محدثة», وقوله في «الجامع»:«له الأسماء الحسنى والصفات العلى... لم يزل بجميع صفاته وأسمائه»[302].

ج ــ تصريحه بعجز الإنسان عن إدراك حقيقة ذات الله تعالى وصفاته. وقد تقدم بيان ذلك.

د ــ نقله إنكار الإمام مالك رحمه الله تعالى رواية أحاديث الصورة, وكشف الساق, وإدخال يده تعالى في جهنّم, واهتزاز العرش لموت سعد. فقد قال في «الجامع»:«قيل لمالك: فيمن يحدّث بالحديث: إنّ الله خلق آدم على صورته[303], وإنّ الله يكشف عن ساقه يوم القيامة[304], وإنّه يدخل يده في جهنّم ويخرج منها من أراد؛ فأنكر ذلك إنكارا شديدا ونهى أن يتحدّث به. قيل: قد تحدّث به ابن عجلان, قال: لم يكن من الفقهاء». وقال:«قيل ــ أي لمالك ــ: فحديث: إنّ العرش اهتزّ لموت سعد[305]؟ قال: لا يتحدث به, وما يدعو الإنسان إلى الحديث بذلك وهو يرى ما فيه من التغرير؟». وهذا يدلّ على أن الإمام مالك رضي الله عنه كان لا يحمل هذه الأحاديث على ظواهرها, لأنّ هذه الظواهر تنادي على التشبيه صراحة. ولذلك نهى حتى عن روايتها ونقلها, لما فيها من الإيهام بتشبيه المولى عزّ وجلّ بخلقه, والتغرير بالناس بالتلبيس

---

302) الجامع:139.

303) أخرجه البخاري في الاستئذان, باب بدء السلام؛ ومسلم في البر والصلة, باب النهي عن ضرب الوجه.

304) أخرجه البخاري في التفسير, باب يوم يكشف عن ساق.

305) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار, باب مناقب سعد بن معاذ؛ ومسلم في فضائل الصحابة, باب من فضائل سعد بن معاذ.



عليهم. كما إنّ نهيه عن روايتها يعود لما هو معروف عنه من كون أحاديث الآحاد تفيد الظــنّ ولا تفيد اليقين, وهو يقدّم عليها عمل أهل المدينة عند التعارض, لأنه نقل متواتر يفيد اليقــين. وهذا في أحاديث الأحكام, فأولى العقيدة.

وإذا تقرر هذا فإن حمل إثبات ابن أبي زيد القيرواني للصفات الخبرية على معانيها اللغوية, يجعلنا نوقعه في التناقض في آرائه, لأنّه يكون من جهة ينفي الشبيه لله تعالى فــي الــصورة والشكل, ومن جهة أخرى يثبت له اليدين والعين والوجه كما تدلّ عليــه اللغــة, وهــي مــن مقوّمات الصورة الإنسانية؛ وكذلك يكون من جهة ينفي حدوث صفاته وأسمائه, أي ينفي قيــام الحوادث بذاته, ومن جهة أخرى يثبت له بالمعنى اللغوي التجلّي, والمجيء, والاستواء علــى العرش, والنزول, والضحك؛ وهي تدلّ على الحركة, والافتقار للمكان والجهة.

والتفسير الصحيح هو أن يردّ فروع المسائل ومتشابهها التي أثبتهــا إلــى أصــول كلامــه وقواعده, أي نفي التشبيه ونفي قيام الحوادث بذات الله تعالى.

وأمّا تفويض ابن أبي زيد علم حقائق الصفات الخبرية إلى الله تعالى, فيدلّ عليه ما يلي:

أ ــ تصريحه بمنع التأويل لليدين, وذلك لمّا قال في «الجامع»:«وأنّ يديه مبسوطتان...وأنّ يديه غير نعمتيه في ذلك, وفي قوله سبحانه:(ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)»[306]. فقد منع أن يكون معنى اليدين في «يديه مبسوطتان» وفي «خلقت بيدي» بالنعمتين.

ب ــ تصريحه بأنّه يكل حقيقة تفسير المــشكل والمتــشابه إلــى الله تعــالى. فقــال فــي «الجامع»:«ونصدّق بما جاءنا عن الله عزّ وجل في كتابه, وبما ثبت عن رســوله صــلّى الله عليه وسلم من أخباره, نوجب العمل بمحكمه, ونقرّ بنصّ مشكله ومتشابهه, ونكل ما غاب عنّا من حقيقة تفسيره إلى الله سبحانه, والله يعلم المتشابه من كتابه»[307]. فهو يتحــدث هنــا عــن الأخبار المتعلقة بالله عز وجل التي جاءت في القرآن الكريم والسنّة النبوية, كما أشار هو إلــى ذلك. وقد قسم هذه الأخبار إلى ما هو محكم, أي ما اتضحت دلالته, وهذا يجب اعتقاده والعمل بمقتضاه؛ وإلى ما هو متشابه, وهو عنده ممّا لا يعلمه إلا الله عز وجل, ويوكل تفسيره إليه[308], وإنّما يكتفى فيه بالتصديق والإقرار. وهذا بناء على ترجيحه للقراءة التي تقــف عنــد قولــه تعالى:(وما يعلم تأويله إلا الله)[آل عمران: **7**] على القراءة الأخرى, قال ابن أبي زيــد بعــد ذلك:«والله يعلم تأويل المشكل من كتابه(والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كــلّ مــن عنــد ربّنا), وقال بعض الناس: الراسخون في العلم يعلمون مشكله. ولكنّ القول الأول قــول أهــل

---

306) الجامع:140.

307) الجامع: 146.

308) اختلف الجمهور في المتشابه على مذهبين: الأول هو ما ذهب إليه ابن أبي زيد القيرواني, ونسب أيضا إلى الإمام مالك في رواية أشهب من جامع العتبية, ونسبه الخفاجي إلى الحنفية, وإليه مال الشاطبي في الموافقات؛ والمذهب الثاني أن المتشابه الخفي الدلالة, وإليه مال الفخر الرازي, ونسب إلى الشافعية (انظر: التحرير والتنوير:156/3).



المدينة, وعليه دلّ الكتاب»[309]. فالقول الأول مروي عن جمهور السلف, وهو قول ابن عمر, عائشة, وابن مسعود, وأبيّ بن كعب, وعروة بن الزبير, ورواه أشهب عن مالك في جامع العتبية[310].

ج ــ ذكره لموقف الإمام مالك من آية الاستواء, وذلك يدل على تبنّيه إيّاه. قال في «الجامع»:«وقال رجل لمالك: يا أبا عبد الله (الرحمان على العرش استوى)[طه: **5**]: كيف الاستواء؟ قال: الاستواء غير مجهول, والكيف منه غير معقول, والسؤال عنه بدعة, والإيمان به واجب, وأراك صاحب بدعة, أخرجوه»[311], فمعنى كون الاستواء غير مجهول أي في معلوم محامله في عرف اللغة؛ ومعنى كون الكيف غير معقول, أي ما يؤدي إليه الظاهر من الكيف غير معقول لأنّه مستحيل؛ ومعنى كون السؤال عن هذا بدعة, أي والسؤال عن تعيين أحد المحامل في اللفظ المتشابه بدعة, فمشى في ذلك على طريق جمهور السلف من الصحابة والتابعين[312].

رفع الإشكال الوارد في كلام ابن أبي زيد

قد تقدّم لنا أنّ جملة «وأنّه فوق عرشه المجيد بذاته» التي وردت في عقيدة «الرسالة», هي التي جعلت ابن أبي زيد موضوع جدل حول اتجاهه في فهم العقيدة وخاصة في آيات وأحاديث الصفات, وأنّ الذهبي عاب عليه استعمال لفظ «بذاته» ونسبه إلى الجهل بعلم الكلام؛ بينما فرح بها ابن تيمية وأتباعه في العصر الحاضر وحاولوا مصادرة كامل العقيدة وحملها على مذهبهم.

ونحن قد بيّنّا فيما تقدّم, بما لا يدع مجالا للشكّ, الاتفاق التام بين مقررات ابن أبي زيد القيرواني العقدية ومقررات شيخي المذهب الأشعري, الإمام الأشعري والإمام الباقلاني, كما بينّا موقف ابن أبي زيد من علم الكلام ومن متكلمي أهل السنة وخاصة الإمام الأشعري والإمام الباقلاني, بل وانخراطه في سلك المتكلمين على ما وصفه به مترجموه, بما يجعل كلام الإمام الذهبي فيه ليس صوابا.

وموضوع الإشكال أنّ ابن أبي زيد ساق هذه الجملة على غير ما وردت به في القرآن الكريم في آيات الاستواء على العرش, في قوله تعالى:(ثم استوى على العرش) في الأعراف: **4 5** , ويونس:**3**, والرعد:**2**, والفرقان: **9 5** , والسجدة: **4** , والحديد: **4** , وفي قوله تعالى:(الرحمان على العرش استوى) في طه: **5** . ففي جميع الآيات لم يرد لفظ «فوق» ولا لفظ «بذاته».

---

[309]) الجامع:146.
[310]) انظر التحرير والتنوير:165/3.
[311]) الجامع:155.
[312]) انظر النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة, للأنصاري:15.



وسنقدّم هنا ما فسّر به الأشاعرة ــ وخاصة علماء المذهب المالكي ــ كلام ابن أبي زيد, ولا شكّ أنّهم أدرى بمقاصد كلام من احتلّ مشيخة مذهبهم في عصره وبعد عصره.

وقبل ذلك لا بدّ أن نذكر إشادة ابن تيمية بذكر ابن أبي زيد لهذا اللفظ, ونعلّق على ذلك. فقد قال:«وكلام المالكية في ذم الجهمية النفاة مشهور في كتبهم, وكلام أئمّتهم وقدمائهم في الإثبات كثير مشهور, حتى علماءهم حكوا إجماع أهل السنة والجماعة على أنّ الله بذاته فوق عرشه, وابن أبي زيد إنّما ذكر ما ذكره سائر أئمّة السلف, ولم يكن من أئمة المالكية من خالف ابن أبي زيد في هذا. ولم يردّ على ابن أبي زيد في هذا إلا من كان من أتباع الجهمية النفاة. ولم يعتمد من خالفه على أنّه بدعة, ولا أنّه مخالف للكتاب والسنّة؛ ولكن زعم من خالف ابن أبي زيد وأمثاله إنّما قاله مخالف للعقل, وقالوا: إنّ ابن أبي زيد لم يكن يحسن فنّ الكلام الذي يعرف فيه ما يجوز على الله عزّ وجلّ وما لايجوز»[313]. وقال في موضع آخر:«والقول الذي قاله الشيخ ابن أبي زيد: وأنّه فوق عرشه المجيد بذاته؛ قد تأوّله بعض المبطلين بأن رفع «المجيدُ», ومراده أنّ الله هو المجيد بذاته. وهذا مع أنّه جهل واضح, فإنّه بمنزلة أن يقال: الرحمان بذاته, والرحيم بذاته, والعزيز بذاته... ومع هذا فقد صرّح ابن أبي زيد في المختصر بأنّ الله في سمائه دون أرضه, هذا لفظه»[314].

ويمكن أن نعلّق على هذا الكلام بما يلي:

ــ غير دقيق ما قاله ابن تيمية من أنّه لم يكن من أئمة المالكية من خالف ابن أبي زيد في قوله:«وأنّه فوق عرشه المجيد بذاته», بل قد عارضه أحد أئمّة المالكية الكبار, هو القاضي عبد الوهاب البغدادي, المعاصر للشيخ ابن أبي زيد القيرواني, وقد كانت بينهما صلات. والقاضي عبد الوهاب أوّل من شرح «الرسالة», بما في ذلك المقدمة العقدية. لكن محلّ اعتراض القاضي عبد الوهاب كان لفظ«فوق», فقد قال عند شرحه للجملة الموالية لكلام ابن أبي زيد, وهي قوله:«على العرش استوى وعلى الملك احتوى»:«هذه العبارة الآخرة التي في قوله:«على العرش» أحبّ إليّ من الأولى التي هي قوله:«وأنّه فوق عرشه المجيد»؛ لأنّ قوله:«على عرشه» هو الذي ورد به النصّ, ولم يرد النصّ بذكر «فوق», وإن كان المعنى واحدا, وكان المراد بذكر الـ«فوق» في هذا الموضع بمعنى «على», إلاّ أنّ ما طابق النصّ أولى بأن يستعمل»[315].

---

313) مجموع الفتاوى:182/5.
314) مجموع الفتاوى:189/5.
315) شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب البغدادي:174.



وأمّا لفظ«بذاته» فلم يعترض عليه القاضي عبد الوهاب. وسنبيّن سبب ذلك فيما بعد. وحتى علماء المذهب المالكي الذين جاؤوا بعده, وتناولوا العقيدة بالشرح, وتوقفوا عند لفظ «بذاتــه» وبسطوا القول فيه, فلم يكن ذلك عن استشكال منهم له, وسنبيّن فيما يأتي أسباب ذلك.

ونشير هنا إلى أنّ القاضي عبد الوهاب أشعري على طريقة السلف في الـصفات الخبريـة متبعا شيخه الباقلاني في ذلك, أي التنزيه عن الظاهر اللغوي مع تفـويض حقيقتهـا إلـى الله تعالى. فقد قال:«واعلم أنّ الوصف له تعالى بالاستواء اتباع للنصّ, وتسليم للشرع, وتـصديق لما وصف نفسه تعالى به, ولا يجوز أن يثبت له كيفية؛ لأنّ الشرع لم يرد بـذلك, ولا أخبـر النبي عليه السلام فيه بشيء, ولا سألته الصحابة عنه؛ ولأنّ ذلك يرجع إلي التنقـل والتحـوّل وإشغال الحيز والافتقار إلى الأماكن, وذلك يؤول إلى التجسيم, وإلى قدم الأجسام, وهذا كفـر عند كافة أهل الإسلام, وقد أجمل مالك رحمه الله الجواب عن سؤال من سأله: الرحمان علـى العرش استوى, كيف استوى؟ فقال: الاستواء منه غير مجهول, والكيف منـه غيـر معقـول, والسؤال عن هذا بدعة, ثم أمر بإخراج السائل»[316].

واعترض على ابن أبي زيد في استعماله لفظ «بذاته» غير المالكية, ومن هؤلاء تلميـذ الشيخ ابن تيمية, وهو الإمام الذهبي الحنبلي. فقال:« وقد نقموا علـى ابـن أبـي زيـد فـي قوله(بذاته), فليته تركها»[317]. وقد قلنا فيما سبق: لم نر من علماء المذهب المالكي في عـصره ــ وهم أدرى بمقصد صاحبهم من هذا اللفظ ــ من عاب عليه استعمالها في هذا المقام, خاصة وإنّ الاتجاه السلفي الصحيح في فهم العقيدة ما زال حاضرا في عهد الإمام ابـن أبـي زيـد القيرواني, ولو فهم علماؤه في عصره ما فهمه الذهبي من معنى الجهة والتحيّز من هذه الكلمة ما سكتوا عنه, كما لم يسكتوا عنه حين ألف كتابه« كشف التلبيس في الـردّ علـى البكريـة» وفهموا منه أنّه ينكر الكرامات, كما ذكرنا ذلك سابقا؛ وكان أوّل مـن يعتـرض عليـه فيهـا القاضي عبد الوهاب, لأنّها تكون بذلك أولى بالاستشكال من لفظ «فوق». إلاّ أنّنا نعذر الإمـام الذهبي حين تمنّى من الشيخ عدم ذكرها, لأنّه رآها كلمة توهم لدى عوام الناس معنى لا يليـق بالله تعالى, فقد قال في ترجمة أبي الحسن علي بن الزاغوني الحنبلي(ت527هـ) حـين ذكـر هذا اللفظ في قصيدة له في العقيدة:«قد ذكرنا أنّ لفظة(بذاته) لا حاجة إليهـا, وهـي تَـشْغَبُ النفوس, وتركها أولى, والله أعلم»[318], وقال:«الصواب الكف عن إطلاق ذلك, إذ لم يأت فيـه

---

316) شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب البغدادي:178.
317) كتاب العلو: ص172.
318) سير أعلام النبلاء: 606/19.



نص, ولو فرضنا أنّ المعنى صحيح, فليس لنا أن نتفوّه بشيء لم يأذن به الله, خوفا من أن يدخل القلب شيء من البدعة, اللهم احفظ علينا إيماننا»[319].

وهنا نسأل ابن تيمية هل كان القاضي عبد الوهاب والذهبي من الجهمية نفاة الصفاة, باعتراضهما على الشيخ ابن أبي زيد؟.

والخلاصة من اعتراض كلّ من الإمامين البغدادي والذهبي, كلّ فيما اعترض عليه, أنّهما رأيا في استعمال الشيخ ابن أبي زيد لكلمتي «فوق» و«بذاته» خروجا عن منهج السلف في التعبير عمّا يتعلّق بذات الله تعالى, لأنهما لفظان لم يرد بهما الكتاب والسنة ولا كلام الصحابة رضي الله عنهم؛ كما رأيا في اللفظين إيهاما لمعنى لا يليق بالله عزّ وجلّ وهو كونه في جهة ومتحيّز.

ــ غير صحيح ما نفاه ابن تيمية من أنّه لم يعتمد من خالفه على أنّه بدعة, ولا أنّه مخالف للكتاب والسنّة؛ بل قد وجد من اعتمد في اعتراضه على ابن أبي زيد على أنّ ما ذكره من اللفظين بدعة وأنّه مخالف للكتاب والسنّة, وهو كلّ من البغدادي والذهبي.

ــ أمّا ما ذكره ابن تيمية من أنّ ممّن خالف ابن أبي زيد قد زعم أنّه إنّما قاله مخالف للعقل, وقالوا: إنّ ابن أبي زيد لم يكن يحسن فنّ الكلام الذي يعرف فيه ما يجوز على الله عزّ وجلّ وما لايجوز, فهو صحيح. وقد يكون الذي قال ذلك أحد العلماء السابقين لابن تيمية مما سمح لهذا الأخير أن يطلع على كلامه, وكذلك قال ذلك تلميذه الإمام الذهبي.

وهذا الذي دافع به الذهبي وغيره عن ابن أبي زيد في استعماله لفظ «بذاته» غير صحيح, لما بينّا من أنّ ابن أبي زيد كان من علماء الكلام السنيين في عصره, ولأنّه يوهم أنّ ابن أبي زيد استعملها بمعنى الجهة والتحيّز. لذلك رتّب أحمد محمد نور سيف[320] تفسيره لكلام ابن أبي زيد على أمور:

* أنّه على مذهب السلف في آيات الصفات, وتقدّم أنّ الذهبي صرّح بأنّه على طريقة السلف في الأصول, ولا يتوقع منه أن يخالف السلف في الإتيان بكلمة لم تثبت عنهم.

* وأنّه ينتمي للمذهب الأشعري, والأشعرية لا يقولون بهذه الكلمة بل ينكرونها ــ أي بحملها على معنى الجهة والتحيّز ــ, وحمل كلام ابن أبي زيد على ما يوافق مذهبه مقدّم على حمله على غير مذهبه ثم القيام بالردّ عليه.

[319]) سير أعلام النبلاء: 20/85- 86, نقلا عن تعليق الدكتور أحمد محمد نور سيف, على شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب البغدادي:172, تعليق رقم:3.

[320]) شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب, تعليق المحقق أحمد محمد نور سيف بالهامش:171.



* وأنّ القاضي عبد الوهاب لم يعرّج على هذه اللفظة, ولم يستشكلها, وهي أولى بالاستشكال من لفظ «فوق» لو فهمها كما فهمها ابن تيمية ـــ بمعنى الجهة والتحيّز ـــ, ولبادر إلى إنكارها عليه, وهو أشعري المذهب, ما يدلّ على أنّه على علم بمقصد صاحبها الصحيح.

* وأزيد فأقول: إنّ ابن أبي زيد لو كان يقصد المعنى الذي يريد ابن تيمية أن يحمل كلامه عليه من الكون في جهة فوق بذاته تعالى وافتقاره إلى المكان, لكان مناقضا لنفسه لما أثبتناه ـــ من خلال كلامه الصريح في آيات وأحاديث الصفات ـــ أنّه منزّه للمولى عزّ وجل عن مشابهة الموجودات ومن ذلك الكون في جهة والافتقار للمكان.

ـــ غير صحيح ما نسبه ابن تيمية من أنّ أئمّة السلف كانوا يقولون بمثل ما قال ابن أبي زيد من الألفاظ, وإلاّ كانوا مخالفين للنصّ كما قال الإمام الذهبي, أي متصرّفين فيه بالزيادة والتقييد من حيث جاء في القرآن مطلقا.

ـــ أنّ ابن تيمية لا يرى في هذه المسألة وفي غيرها من آيات وأحاديث الصفات ـــ من خلال ما نقلناه عنه ـــ إلاّ أحد رأيين, إمّا القول بنفي هذه الصفات على مذهب الجهمية, وإمّا إثباتها بما يفيد الجهة والتحيّز المكاني والحركة على مذهبه. ولا يتصوّر أن يكون القول فيها يجمع بين التنزيه والإثبات, كما هو مذهب السلف الصحيح, لا كما ادّعاه عليهم.

وقد تركّزت جهود شرّاح العقيدة في رفع الإشكال الظاهر من ألفاظ هذه الجملة, لما روأ من وقوع ما خاف منه الإمام الذهبي من الإيهام على عوام الناس بمعان لا تليق بالله عز وجلّ, ولما رأوا أيضا من محاولات بعض الحنابلة المشبّهة, ومنهم ابن تيمية, تحميل كلام ابن أبي زيد ما يعتقدونه من كون الله عز وجل في جهة فوق وكونه متحيّزا مفتقرا للمكان. وقد اتفقوا في تفسيرهم لكلام ابن أبي زيد رغم اختلافهم في ضبط إعراب لفظ «المجيد», إلى اتجاهين:

الأوّل: ضبطه بالرفع «المجيدُ», وهو المشهور, على أنّه خبر ثان لـ«أنّ» أي: وأنّه المجيدُ بذاته؛ أو على أنّه خبر لمبتدأ محذوف, وهو «الله», والجار والمجرور «بذاته» يتعلقان به. أي إنّ مجده سبحانه وتعالى ذاتيا, ليس مكتسبا بالعرش ولا بغيره, أي فهو الغني الذي لا يفتقر إلى ما سواه. وهذا الضبط لم يرتضه ابن تيمية, واعتبره جهلا واضحا وصاحبه مبطل, ولم يبيّن وجه الجهل والباطل فيه, واكتفى بالمقايسة عليه سائر صفات الله تعالى, فقال: «فإنّه بمنزلة أن يقال: الرحمان بذاته, والرحيم بذاته, والعزيز بذاته» ونحن نقول: ما المانع من ذلك, إذا كان المقصود إثبات أنّ رحمته وعزّته حكم واجب له بذاته, لا بتشريف مشرّف ولا بتخصيص مخصّص, بل بذاته العليّة المقدّسة عن الاحتياج[321], إلاّ أن يكون ابن تيمية لا يرى اتصاف الله تعالى بصفاته اتصافا ذاتيا, بل مكتسبا.

---

[321]) انظر: النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة:14؛ شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب, تعليق المحقق أحمد محمد نور سيف بالهامش:171.



الثاني: ضبطه بالجرّ «المجيدِ», على أنّه نعت للعرش.

وسواء كان هذا أو ذاك, فإنّ التفسير واحد, وهو حمل كلام ابن أبي زيد علـى تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان, ليتفق مع سلفيته وأشعريته وما قرّره في عقيدته. ونـورد هنـا مـا ذكره محمد بن سلامة الأنصاري في شرحه للعقيدة, قال:« روي «المجيد» بالرفع, على أنّـه خبر مبتدأ. وروي بالخفض, على النعت للعرش. هذا ممّا انتقد على المصنّف رحمـه الله. وإذا فهم معناه فليس بمنتقد.

اعلم أوّلا أن هذا الكلام وهذا الإطلاق ليس من إطلاق المصنّف, وإنما هو إطلاق السلف الصالح والصدر الأول؛ نصّ على ذلك الإمام أبو عبد الله ابن مجاهد[322] في رسالته إلى أهـل باب الأبواب, قال فيها ما نصّه:«وممّا أجمعوا على إطلاقه أنّه تعالى فـوق سـماواته, علـى عرشه, دون أرضه[323]» يريد إطلاقا شرعيا, ولم يرد في الشرع أنه في الأرض, فلهذا قـال: دون أرضه. وهذا مع ثبوت علمهم باستحالة الجهة عليه تعالى, فليس هـذا عنـدهم مـشكلا؛ لعلمهم بفصاحة العرب واتساعهم في الاستعارات. ونقل هذا الكلام بعينه الشيخ أبو محمـد[324] في مختصره[325], وغيّر لفظه هنا[326], قصدا للتقريب على المبتدي.

فإذا تقرر هذا فالناس عالة على الصدر الأول. وإذا كان إطلاقهم هذا, فيتعيّن تفهمه بالتمثيل والبسط, إذ غلبت العجمة على القلوب حتى ظنّت أنّ هذا الإطلاق يلزم منه ثبوت الجهـة فـي حق المنزّه عنها تعالى وتقدس.

فأما لفظ الفوقية فمشترك بين الحسّي والمعنوي, والقرينة تخصّص المراد منهـا؛ أو يكـون من باب الحقيقة والمجاز, فهو حقيقة في الأجرام مجاز في المعاني. وكم من مجـاز يتـرجّح على الحقيقة.

وأما العرش فهو اسم لكلّ ما علا وارتفع. والمراد به هنا مخلوق عظيم هو سـقف الجنـة, قال الله تعالى: (الله لا إله إلاّ هو ربّ العرش العظيم)[النمل: **26**].

وأما المجد فهو الشرف والرفعة.

فإذا تقرر هذا فمحمل «فوق» على الحسّ معلوم الاستحالة بالدلائل اليقينية, لتقدسـه تعـالى عن الجواهر والأجسام. ومعلوم ذلك من سياق كلام المصنف, بحيث لا يوهم على قارئه أنّـه أراد الحسّ.

---

[322]) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي البغدادي, الإمام الفقيه الأصولي العالم النظار المتكلم, صاحب الإمام الأشعري. له كتب حسان في أصول الفقه والعقيدة. توفي سنة:370هـ. (شجرة النور:92)

[323]) تنبّه إلى أنّ إطلاق السلف ليس فيه تقييد بـ«ذاته»

[324]) هو ابن أبي زيد القيرواني.

[325]) عنون ابن أبي زيد هذا المختصر بـ «كتاب الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي والتاريخ وغير ذلك» وألحقه بعنوان آخر هو «مختصر من السماعات عن مالك ومن الموطأ وغيره مضاف إلى مختصر المدونة» أمّا الكلام الذي أورده ابن أبي زيد في المختصر فهو كالآتي:« وأنّه فوق سماواته على عرشه دون أرضه, وأنّه في كل مكان بعلمه »(كتاب الجامع:ص141). فقد أسقط في الرسالة لفظ «بذاته».

[326]) المراد بـ«هنا» أي الرسالة.



فهو تعالى فوق العرش فوقية معنى وجلال وعظمة.

ثمّ الفوقية المعنوية من حيث هي فوقية, إمّا أن تكون واجبة بالذّات, أو مستفادة من حكم الغير لا ترجع لمعنى في الذات.

وفوقية كلّ من سوى الله تعالى لا ترجع لمعنى في الذات, وإنما ذلك بحكم الله تعالى وتشريفه, فهو تعالى وصف العرش بالمجد والعظم, وجعله أعظم المخلوقات.

وعلوّ الله ومجده ليس كعلوّ غيره, بل هو مخالف لكل المخلوقات مخالفة مطلقة؛ فمجده تعالى وعظمته وعلياؤه حكم واجب له بذاته, لا يشارك فيها. وسواء قلنا على هذا إنّ العرش نعت بالمجد, أو المجد خبر مبتدأ, فأراد المصنّف أن يبيّن أنّ ذلك العلوّ والمجد والجلال الذاتي ليس إلاّ لله رب العالمين, كأنه يقول: هو العليّ المجيد بذاته, ليس ذلك مستفادا من غيره.

وإن قلنا «بذاته» متعلق بـ «فوق», والمجد نعت للعرش؛ فكأنه يقول: هو فوق أعظم المخلوقات وأرفعها فوقية وعظمة وجلالا بذاته, لا بتشريف مشرّف ولا بتخصيص مخصّص, بل بذاته العليّة المقدّسة عن الاحتياج.

و«فوق» بمعنى «علا» مشهور, وهما لفظان مترادفان يستعمل أحدها في موضع الآخر.

وخصّ العرش بالذكر دون غيره من المخلوقات؛ لأنّه الذي ورد به الإطلاق الشرعي, ولأنّه من باب التنبيه بالأعلى على الأدنى, فأراد أن يوفّق بين ما يجب اعتقاده وبين ما يصحّ إطلاقه»[327].

والذي يمكن أن نعقّب به على ما تقدّم, أنّ ابن أبي زيد القيرواني حين تحدّث عن المسألة في « كتاب الجامع», صاغها بغير ما هو مذكور في «الرسالة», فذكر الفوقية مضافة للسماوات بدل إضافتها للعرش, وحافظ على لفظ الآية باستعمال حرف «على» وبذلك رجع عن مخالفة النصّ إلى الاتفاق معه؛ وأسقط لفظ «المجيد بذاته», فقال:«وأنّه **فوق** سماواته على عرشه دون أرضه»[328]. وقد أشار إلى هذا التغيير في تركيب الجملة ابن سلامة الأنصاري كما تقدم, وعزا هذا التغيير إلى رغبة ابن أبي زيد في التقريب على المبتدي. ويفهم من هذا أنّ ابن سلامة يرى أن تأليف المختصر كان سابقا على «الرسالة», وهو ما نرجّحه. وكذلك أشار ابن تيمية إلى هذا التغيير في تركيب الجملة بين «الرسالة» و«كتاب الجامع», إلاّ أنّه لما نقل كلام ابن أبي زيد في «الجامع» نقله على غير وجهه, فقال:«ومع هذا فقد صرّح ابن أبي زيد في المختصر بأنّ الله **في** سمائه دون أرضه», ثم قال: «هذا لفظه»؛ بينما اللفظ مغاير.

والذي يترجّح أنّ ابن أبي زيد القيرواني تفطّن, أو فطّن من قبل نظرائه, أو اطلع على ما اعترض عليه به القاضي عبد الوهاب البغدادي, من استعمال ألفاظ في عقيدة «الرسالة» لم

---

[327]) النكت المفيدة:14. وانظر ما جاء في «مكمل إكمال الإكمال» من شرح لهذه الجملة:439/2.

[328]) الجامع:141.



يرد بها الكتاب والسنة ولا كلام الصحابة رضي الله عنهم, «فوق» و«بذاته», وأنّه بذلك قيّد ما جاء مطلقا في القرآن الكريم من ألفاظ الاستواء والعرش؛ ورأى أنّ ما ذكره قد فهم على غير ما قصده, وأوهم لدى عامّة الناس معاني مستحيلة على الله تعالى, من كونه في جهة فوق وافتقاره للمكان, وهو الذي قصد بتأليف «الرسالة» تبسيط أحكام الدين ــ عقيدة وشريعة ــ للأطفال؛ فقام بإعادة صياغة الجملة في كتابه «الجامع» وأزال مواطن اللبس والإشكال بما يتفق مع تنزيه الله تعالى وسدّ باب الإيهام. وذلك منه ــ رضي الله عنه ــ تواضع ونصح صادق للإسلام والمسلمين.

المسائل السمعية المتعلقة بخلق الإنسان

ــ الإشارة إلى قصة خلق آدم, وإخراجه من الجنّة, وتكريمه بالنبوة, واستخلافه في الأرض. وذلك في قوله في «الرسالة»:«وهي التي أهبط منها آدم نبيّه وخليفته إلى أرضه بما سبق في سابق علمه».

المسائل السمعية المتعلّقة بالمعجزات

ــ إثبات الإسراء بالنبي صلّى الله عليه وسلم. قال في «الجامع»:«والإيمان بما جاء من خبر الإسراء بالنبي صلّى الله عليه وسلم إلى السماوات, على ما صحّت به الروايات, وأنّه رأى من آيات ربّه الكبرى»[329]. والظاهر أن ابن أبي زيد القيرواني يرى أن الإسراء وقع للنبي صلى الله عليه وسلم بالروح والجسد, وهو الذي دلت عليه الروايات, لذلك يجعله من العقائد التي يجب التصديق بها. وإلاّ فأصل خبر الإسراء, دون النظر في الكيفية, لا يحتاج إلى إفراده بالتقرير, لأنّه ورد به القرآن الكريم, وما ورد الإخبار به من طريق القرآن فهو ثابت بثبوت القرآن بالنقل المتواتر المفيد لليقين, وبالدلالة القطعية على أصل خبر الإسراء. لذلك لا نجد العلماء يذكرونه في العقائد السمعية.

المسائل السمعية المتعلقة بالموت وأشراط الساعة وأحوال يوم القيامة

ــ قبول توبة التائبين. وقد قرّر كلّ من الأشعري والباقلاني مثل ابن أبي زيد قبول توبة التائبين, وقالوا: إنّ قبولها غير واجب عقلا, وإنّما جاء به الخبر, وذلك من الله تعالى فضل[330]. ويفهم من سياق ابن أبي زيد رحمه الله تعالى كون قبول التوبة تفضّل منه عزّ وجل, قال في «الرسالة»:«وأنّ الله سبحانه ضاعف لعباده المؤمنين الحسنات, وصفح لهم بالتوبة عن كبائر السيئات, وغفر لهم الصغائر باجتناب الكبائر» فظاهر استعماله لفظ الصفح الدلالة على التجاوز والعفو على سبيل التفضّل, لا على اللزوم. وهذا التقرير للمسألة هو في

---

[329]) الجامع:145.
[330]) مقالات أبي الحسن الأشعري:170- 171.



مقابل قول المعتزلة بأن قبول التوبة واجب على الله تعالى, وقد دفع الأشعري والباقلاني قولهم وما بنيت عليه من التحسين والتقبيح العقليين[331].

ـ إثبات الحفظة من الملائكة الذين يكتبون أعمال الإنسان. فقال في «الرسالة»:«وأنّ على العباد حفظة يكتبون أعمالهم, ولا يسقط شيء من ذلك من علم ربّهم»[332], وكذلك قال في «الجامع»[333].

ـ إثبات ملك الموت الذي يقبض الأرواح[334]. فقال في «الرسالة»:«وأنّ ملك الموت يقبض الأرواح بإذن ربّه»[335], وكذلك قال في «الجامع»[336] بزيادة قوله تعالى:(قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكّل بكم ثمّ إلى ربّكم ترجعون)[الزمر: **5 6**].

ـ إثبات البقاء للأرواح بعد الوفاة, وكونها في النعيم أو العذاب إلى يوم القيامة. فقال في «الرسالة»:«وأرواح أهل السعادة باقية ناعمة إلى يوم يبعثون, وأرواح أهل الشقاوة معذّبة إلى يوم الدين», وجاء مثله في «الجامع» بزيادة «وأرواح أهل الشقاء باقية في سجين معذّبة إلى يوم الدين»[337]. وظاهر كلام ابن أبي زيد أنّ الأرواح هي التي تنعّم أو تعذّب بعد الموت إلى يوم القيامة, دون الأبدان, خلافا للأشعري وعلماء مذهبه[338].

ـ إثبات حياة الشهداء. فقال في «الرسالة»:«وأنّ الشهداء أحياء عند ربّهم يرزقون», ومثله في «الجامع»[339]. وكذلك قال الأشاعرة[340].

ـ إثبات فتنة القبر وسؤال الملكين فيه للمؤمنين. فقال في «الرسالة»:«وأنّ المؤمنين يفتنون في قبورهم ويسألون, يثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة»؛ وقال في «الجامع»:«وأنّ عذاب القبر حقّ, وأنّ المؤمنين يفتنون في قبورهم, ويضغطون, ويسألون. ويثبّت الله منطق من أحبّ تثبيته»[341] وقد أثبت ذلك الأشعري والباقلاني أيضا, وأنكره المعتزلة وغيرهم[342].

ـ إثبات خروج الدجال, ونزول عيسى بن مريم عليه السلام, وعلامات الساعة من طلوع الشمس من مغربها, وخروج الدابة. قال في «الجامع»:«والإيمان ..., وبما ثبت من خروج

---

331) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:30 و170؛ والإنصاف: 46- 47؛ والإرشاد:304- 305.
332) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:386- 387.
333) الجامع:143.
334) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:175- 176؛ إنصاف:51.
335) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:387.
336) الجامع:143
337) الجامع:143.
338) انظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري:175؛ شرح عقيدة ابن أبي زيد:351- 355؛ وحاشية العدوي على شرح أبي الحسن على الرسالة:91.
339) الجامع:143.
340) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد:351- 355.
341) الجامع:143.
342) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:175- 179؛ والإنصاف:48- 49؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:355- 386؛ وأصول الدين:245.



الدجّال, ونزول عيسى بن مريم عليه السلام وقتله إيّاه, وبالآيات إلى ما بين يدي الساعة, من طلوع الشمس من مغربها, وخروج الدابة, وغير ذلك ممّا صحّت به الروايات»[343]. وهذه المسائل لا نجد الأشعري ولا الباقلاني ولا سائر علماء الكلام الأشاعرة يذكرونها في السمعيات. وأمّا المحدّثون الأشاعرة فإنّهم يذكرونها ضمن العقائد السمعية. ومن هنا يمكن تصنيف ابن أبي زيد القيرواني ضمن الاتجاه الحديثي داخل المدرسة الكلامية السنّية.

ــ قيام الساعة. قال ابن أبي زيد في «الرسالة»:«وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها».

ــ إثبات النفخ في الصور وبعث الموتى. قال في «الرسالة»:«وأنّ الله يبعث من يموت, كما بدأهم يعودون», وقال في «الجامع»:«وأنّه ينفخ في الصور فيصعق من في السماوات والأرض إلاّ من شاء الله. ثمّ ينفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون, كما بدأهم يعودون, حفاة عراة غرلا»[344].

ــ إثبات بعث الأجساد التي كانت في الدنيا. قال في «الجامع»:«وأنّ الأجساد التي أطاعت أو عصت هي التي تبعث يوم القيامة لتجازى. والجلود التي كانت في الدنيا والألسنة والأيدي والأرجل هي التي تشهد عليهم يوم القيامة على من يشهد عليهم منهم»[345]. وهو نفسه قول الأشاعرة.

ــ إثبات الشفاعة لنبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمّته, بإخراجهم من النار إلى الجنّة, وذلك في قوله في «الرسالة»:«ويخرج منها بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم من شفع له من أهل الكبائر من أمته», وفي قوله في «الجامع»:«وأنّ الشفاعة لأهل الكبائر من المؤمنين, ويخرج من النار بشفاعة رسول الله صلّى الله عليه وسلم قوم من أمّته بعد أن صاروا حمما, فيطرحون في نهر الحياة, فينبتون كما تنبت الحبّة في حميل السيل»[346]. وفي إثباته للشفاعة ردّ على المعتزلة والمرجئة والخوارج المنكرين لها في المذنبين؛ فالمعتزلة أنكروها لقولهم بوجوب تعذيب العصاة وعدم جواز الصفح والعفو عنهم إذا خرجوا من الدنيا ولم يتوبوا, ويحكمون بخلودهم في النار, والشفاعة عندهم خاصة بزيادة الثواب للطائعين؛ وأنكرها المرجئة وقالوا بعدم الفائدة منها لأنّهم يقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية؛ وأمّا الخوارج فأنكروها للعصاة لأنّهم يكفّرونهم ويحكمون بخلودهم في النار, كالمعتزلة. وأمّا الأشعري والباقلاني فهما كابن أبي زيد يثبتون الشفاعة, وكتبهم طافحة بالاستدلال عليها والردود على منكريها[347].

---

343) الجامع:145.
344) الجامع:144.
345) الجامع:144.
346) الجامع:144.
347) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:172- 174؛ والإنصاف:162- 169؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:284- 288؛ والإرشاد:393- 395؛ وأصول الدين:244- 245؛ ونهاية الإقدام:262- 263.



ـ إثبات الجنّة والنار, وأنّهما مخلوقتان موجودتان الآن. وأنّ الله تعالى أعدّ الجنّة جزاء لأوليائه المؤمنين, وأعدّ النّار للكافرين به والملحدين الجاحدين لآياته وكتبه ورسله. قال ابن أبي زيد في «الرسالة»:«وأن الله سبحانه قد خلق الجنة فأعدّها دار خلود لأوليائه,... وخلق النار فأعدّها دار خلود لمن كفر به وألحد في آياته وكتبه ورسله», وقال في «الجامع»:«وأن الجنّة والنار قد خلقتا, أعدّت الجنة للمتقين, والنار للكافرين»[348] وما قرّره في هذه المسألة هو في مقابل المعتزلة والجهمية الذين يقولون بعدم وجودهما الآن, وأنّهما يوجدان في المستقبل. وهذه المسألة أيضا ممّا تولّى الأشعري والباقلاني الردّ فيها على المعتزلة[349].

ـ أنّ الجنة المعدّة لجزاء المؤمنين هي ذات الجنّة التي أهبط منها آدم عليه السلام, قال في «الرسالة»:«وهي التي أهبط منها آدم نبيّه وخليفته إلى أرضه بما سبق في سابق علمه». وهذا خلاف ما قاله المعتزلة من أنّ الجنة التي أسكن الله تعالى فيها آدم وزوجته ليست هي جنة الخلد, وإنّما بستان في الأرض بعدن[350].

ـ خلود أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار. فقال في «الرسالة»:«قد خلق الجنّة فأعدّها دار خلود,...وخلق النار فأعدّها دار خلود», وقال في «الجامع»:«لا تفنيان ولا تبيدان»[351]. وهذه المسألة هي نفس ما قرره الأشعري والباقلاني, خلافا للجهمية بأن الجنة والنار تفنيان [352].

ـ إثبات النظر إلى الله عزّ وجل في الجنّة من قبل المؤمنين, ومنع الكافرين من ذلك. فقال في «الرسالة»:«وأكرمهم فيها بالنظر إلى وجهه الكريم,... وجعلهم محجوبين عن رؤيته», وقال في «الجامع»:«وأن الله سبحانه يراه أولياؤه في المعاد بأبصار وجوههم, لا يضامّون في رؤيته, كما قال الله عز وجلّ في كتابه وعلى لسان نبيّه؛ قال الرسول صلّى الله عليه وسلم في قول الله سبحانه:(للذين أحسنوا الحسنى وزيادة), قال: الحسنى الجنّة, والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى»[353]؛ وقال في «الجامع»:«وقيل لمالك: أيرى الله تعالى يوم القيامة؟ قال: نعم, لقول الله سبحانه(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّهم ناظرة), وقال في آخرين:(كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون)[المطففين: **15**]. قال مالك: قال عبد الله بن عمر:وإنّ دون الله سبحانه يوم القيامة سبعين ألف حجاب»[354]. وهذا على خلاف قول المعتزلة والجهمية والشيعة الروافض

---

[348]) الجامع:142.
[349]) انظر: الإنصاف:50؛ و شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:288- 305؛ والإرشاد:377- 378؛ وأصول الدين:237.
[350]) انظر ردّ الأشاعرة عليهم: شرح عقيدة ابن أبي زيد:288- 305؛ والإرشاد:377- 378.
[351]) الجامع: 142.
[352]) انظر الإنصاف:51؛ وأصول الدين:238- 239.
[353]) الجامع:141.
[354]) الجامع:156.



والخوارج, من أنّ الله تعالى لا يرى يوم القيامة. وقد أقام الأشعري والباقلاني وسائر الأشاعرة الأدلّة على جوازها عقلا ووجوبها نقلا, وردّوا على المانعين[355].

ـ إثبات الميزان. فقال في «الرسالة»:«وتوضع الموازين لوزن أعمال العباد, فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون», وقال في «الجامع»:«وتنصب الموازين لوزن أعمال العباد, فأفلح من ثقلت موازينه, وخاب وخسر من خفّت موازينه»[356]. وظاهر لفظ ابن أبي زيد أنّه ميزان حسّي, كما يقول الأشعري والباقلاني, خلافا للمعتزلة الذين ينكرون الميزان, ويقولون إنّ ما جاء في القرآن من ذكر الميزان المراد به العدل[357].

ـ إثبات الصحف. فقال في «الرسالة»:«ويؤتون صحائفهم بأعمالهم فمن أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا, ومن أوتي كتابه وراء ظهره فأولئك يصلون سعيرا», ومثل هذه الجملة في «الجامع»[358]. وقد أثبتها الأشعري والباقلاني أيضا[359].

ـ إثبات الصراط. فقال في «الرسالة»:«وأنّ الصراط حق, يجوزه العباد بقدر أعمالهم, فناجون متفاوتون في سرعة النجاة عليه من نار جهنّم, وقوم أوبقتهم فيها أعمالهم», ومثل هذه الجملة وردت في «الجامع» باختلاف في أوّلها«وأنّ الصراط جسر ممدود يجوزه...»[360]. وقد أثبته أيضا الأشعري والباقلاني ونفاه المعتزلة[361].

ـ إثبات حوض النبي صلّى الله عليه وسلم. فقال في «الرسالة»:«والإيمان بحوض رسول الله صلّى الله عليه وسلم, ترده أمّته, لا يضمأ من شرب منه, ويذاد عنه من بدّل وغيّر», ومثل ذلك جاء في «الجامع»[362]. وأثبته الأشعري والباقلاني كذلك, وكذّب به المعتزلة[363].

مسائل سمعية شرعية عامّة

ـ إثبات خيرية القرون الثلاثة الأولى. فقال في «الرسالة»:«وأنّ خير القرون الذين رأوا رسول الله صلّى الله عليه وسلم وآمنوا به, ثمّ الذين يلونهم, ثمّ الذين يلونهم», وقال في «الجامع»:«وأنّ خير القرون قرن الصحابة, ثمّ الذين يلونهم, ثمّ الذين يلونهم؛ كما قال النبي صلّى الله عليه وسلم»[364]. وهو قول الأشعري والباقلاني أيضا[365].

---

355) انظر: كتاب اللمع: 110- 115؛ ومقالات أبي الحسن الأشعري, لابن فورك:81- 91؛ والإنصاف:170- 186؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:306- 319؛ والإرشاد:176- 185؛ ونهاية الإقدام:200- 207.

356) الجامع:144.

357) للوقوف على رأي الأشاعرة في الميزان وردودهم على المعتزلة, انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:175- 179؛ والإنصاف:49؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب:320- 325؛ والإرشاد:380.

358) الجامع:144.

359) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري: 177؛ الإنصاف: 50؛ شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب:325؛ والإرشاد:379.

360) الجامع:144.

361) للوقوف على رأي الأشاعرة في الصراط وردودهم على المعتزلة, انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:175- 179؛ والإنصاف:49؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب:325- 333؛ والإرشاد:379- 380؛ وأصول الدين:245.

362) الجامع:145

363) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:175- 179؛ والإنصاف:50؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد:334- 342؛ والإرشاد:379؛ وأصول الدين:245.

364) أخرجه البخاري في الشهادات, باب لا يشهد على شهادة جور؛ ومسلم في فضائل الصحابة, باب فضل الصحابة.



ــ إثبات أفضلية الخلفاء الراشدين. وفرّع على ذلك وجوب ذكر الصحابة بأحسن ذكر, والإمساك عمّا شجر بينهم, فقد جعل ذلك من الأمور التي يلزم المسلم اعتقادها, فقال:«وأفضل الصحابة الخلفاء الراشدون المهديون, أبو بكر, وعمر, وعثمان, وعليّ, رضي الله عنهم أجمعين. وأن لا يذكر أحد من صحابة الرسول إلاّ بأحسن ذكر, والإمساك عمّا شجر بينهم, وأنّهم أحقّ الناس أن يلتمس لهم أحسن المخارج, ويظنّ بهم أحسن المذاهب», وقال في «الجامع»:« وأنّ أفضل الأمّة بعد نبيّها أبو بكر, ثمّ عمر, ثمّ عثمان, ثمّ علي؛ وقيل: ثمّ عثمان وعلي ونكفّ عن التفضيل بينهما. روي ذلك مالك, وقال: ما أدركت أحدا أقتدي به يفضّل أحدهما على صاحبه, ويرى الكفّ بينهما. وروي عنه القول الأول وعن سفيان وغيره, وهو قول أهل الحديث. ثمّ بقية العشرة, ثمّ أهل بدر من المهاجرين, ثم من الأنصار ومن جميع أصحابه على قدر الهجرة والسابقة والفضيلة, وكلّ من صحبه ولو ساعة أو رآه ولو مرّة, فهو بذلك أفضل من أفضل التابعين. والكفّ عن ذكر أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلم إلاّ بخير ما يذكرون به, فإنّهم أحقّ الناس أن تنشر محاسنهم ويلتمس لهم أفضل المخارج, ويظنّ بهم أحسن المذاهب؛ قال الرسول صلّى الله عليه وسلم:«لا تؤذوني في أصحابي, فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»[366]؛ وقال عليه السلام:«إذا ذكر أصحابي فأمسكوا»[367]؛ قال أهل العلم: يعني لا يذكرون إلاّ بأحسن ذكر»[368]. ويتضمّن كلامه إثبات أنّ الأولى بالإمامة بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلم الخلفاء الأربعة على الترتيب الذي ذكره, ويتضمّن أيضا إثبات إمامتهم على ما تمّت به لهم, أي بالاختيار وعقد من عقدها لهم من المسلمين من أهل الحلّ والعقد, كما يتضمّن نفي وجود نصّ من النبي صلّى الله عليه وسلم على إمامة واحد منهم. وهذا قول الأشعري والباقلاني في الصحابة رضي الله عنهم, وهو ردّ على الشيعة الطاعنين على جميع الصحابة, الذين يدعون النصّ على الإمام علي رضي الله عنه, وعلى الخوارج الطاعنين على بعضهم[369].

ــ إثبات وجوب الطاعة لولاة أمور المسلمين وعلمائهم. فقال في «الرسالة»:«والطاعة لأئمّة المسلمين من ولاة أمورهم وعلمائهم», فقد جعل ذلك من مسائل العقيدة[370]. وقال في «الجامع»:«والسمع والطاعة لأئمة المسلمين, وكلّ من ولي أمر المسلمين عن رضا أو عن غلبة فاشتدّت وطأته من برّ أو فاجر فلا يخرج عليه, جار أو عدل, ويغزى معه العدو ويحجّ

---

365) انظر: انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:188- 197؛ والإنصاف:61- 66؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:389- 414.

366) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم, باب قول النبي صلى الله عليه وسلم«لو كنت متخذا خليلا»؛ ومسلم في فضائل الصحابة, باب تحريم سب الصحابة.

367) أخرجه الطبراني قال الهيثمي: فيه مسهر بن عبد الملك, وثقه ابن حبان, وفيه خلاف, وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد في الفتن, باب ما كان بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم).

368) الجامع:146- 147.

369) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري:188- 197؛ والإنصاف:61- 66؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:389- 414.

370) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:414- 419.



معه البيت؛ ودفع الصدقات إليهم مجزية إذا طلبوها؛ وتصلّى خلفهم الجمعة والعيدان؛ قال غير واحد من العلماء وقاله مالك:«لا يصلّى خلف المبتدع منهم إلاّ أن يخافه فيصلّي», واختلف في الإعادة. ولا بأس بقتال من دافعك من الخوارج واللصوص من المسلمين وأهل الذمّة, عن نفسك ومالك»[371].

ــ إثبات وجوب اتباع الصحابة والاقتداء بهم. فقال في «الرسالة»:«واتباع السلف الصالح, واقتفاء آثارهم, والاستغفار لهم» وجعل ذلك من مسائل العقيدة[372].

ــ إثبات وجوب ترك المراء والبدع في الدين. فقال في «الرسالة»:«وترك المراء والجدال في الدين, وترك كلّ ما أحدثه المحدثون». وجعل ذلك أيضا من مسائل الاعتقاد[373].

ــ إثبات وجوب العمل بالسنن, وعدم جواز معارضتها برأي ولا قياس, وأن يسلك في فهمها طريقة السلف, قال في «الجامع»:«والتسليم للسنن, لا تعارض برأي ولا تدفع بقياس؛ وما تأوّله منها السلف الصالح تأولناه وما عملوا به عملناه وما تركوه تركناه؛ ويسعنا أن نمسك عما أمسكوا ونتبعهم في ما بيّنوا ونقتدي بهم في ما استنبطوه ورأوه في الحوادث. ولا نخرج عن جماعتهم في ما اختلفوا فيه أو في تأويله»[374]. وهو يعني بالسنن ما هو أعمّ من الأحاديث النبوية المنقولة بطريق الآحاد, لتشمل عنده ما استقرّ من العمل بالمدينة من عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين, قال في «الجامع»:«قال مالك: قال عمر بن عبد العزيز: سنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم وولاة الأمر من بعده سننا, الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال لطاعة الله وقوّة على دين الله, ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر في ما خالفها. من اقتدى بها فهو مهتد, ومن استنصر بها منصور, ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاّه الله ما تولّى وأصلاه جهنّم وساءت مصيرا»[375].

وينقل ابن أبي زيد عن الإمام مالك ما يفيد أنّ تقديم عمل أهل المدينة على أحاديث الآحاد أمر مستقر من عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعمل به كثير من التابعين, فقد قال:«قال مالك: أعجبني عزم عمر في ذلك. قال مالك: والعمل أثبت من الأحاديث. قال من أقتدي به: إنّه لضعيف أن يقال في مثل ذلك: حدثني فلان عن فلان؛ وكان رجال من التابعين يبلغهم عن غيرهم الأحاديث فيقولون: ما نجهل هذا, ولكن مضى العمل على غيره. قال مالك: وكان محمد بن أبي بكر بن حزم ربّما قال له أخوه: لِمَ لَمْ تقض بحديث كذا؟ فيقول: لم أجد الناس عليه». قال النخعي: «لو كانت الصحابة يتوضّؤون إلى الكوعين لتوضّأت كذلك وأنا

---

[371]) الجامع:148.
[372]) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:419- 420.
[373]) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:420-431.
[374]) الجامع:149.
[375]) الجامع:149.

أقرؤها: إلى المرافق». قال ابن أبي زيد: وذلك لأنّهم لا يتهمون في ترك السنن, وهم أرباب العلم وأحرص خلق الله على اتباع سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلم, ولا يظنّ بهم ذلك إلاّ ذو ريبة في دينه. قال عبد الرحمان بن مهدي: «السنّة المتقدّمة من سنّة أهل المدينة خير من الحديث». قال ابن عيينة: «الحديث مضلّة إلاّ للفقهاء». قال ابن أبي زيد: يريد أنّ غيرهم قد يحمل شيئا على ظاهره وله تأويل من حديث غيره, أو دليل يخفى عليه, أو متروك أوجب تركه غير شيء ممّا لا يقوم به إلاّ من استبحر وتفقّه»[376].

حقيقة الإيمان

تحدّث ابن أبي زيد القيرواني عن مكوّنات الإيمان في مواضع من عقيدته في «الرسالة» و«الجامع», واكتفى في بعضها باعتقاد القلب والنطق باللسان, ممّا يشير إلى أنّ حقيقة الإيمان المستوجب شرعا لأصل النجاة الأخروية ــ أي عدم الخلود في النار ــ تتكوّن عنده من هذين الأمرين فقط, وأنّ الأعمال ليست ركنا من الإيمان بالمفهوم السابق, وإنّما هي شرط كمال فيه, كما سيشير إلى ذلك أثناء العقيدة. وهذا التقرير أورده في موطنين هامّين من العقيدة, هما:

ــ قوله في العنوان الذي أعطاه للعقيدة في «الرسالة»:«باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات».

ــ قوله في ما صدّر به العقيدة في «الرسالة»:«من ذلك الإيمان بالقلب والنطق باللسان أنّ الله إله واحد...»الخ. وما سيذكره في نصّ العقيدة بداية من قوله فيها:«أنّ الله إله واحد» إلى آخرها هو بيان وتفصيل لأركان الإيمان التي يجب على المكلّف اعتقادها والتصديق بها.

وهاتان الجملتان, في هذين الموطنين من العقيدة في «الرسالة», أي عنوان الباب وأوّل جملة من العقيدة, تظهران بوضوح أنّ ابن أبي زيد القيرواني يقصر حقيقة الإيمان المنجي يوم القيامة من الخلود في النار على الإيمان القلبي أي التصديق, وعلى النطق باللسان. ونرى أنّ ما قرّره في هذين الموضعين أصل لما جاء في المواطن الأخرى التي جمع فيها بين اعتقاد القلب ونطق اللسان وعمل الجوارح. ويؤكّد هذا الذي أشار إليه في «الرسالة» ما صرّح به في «الجامع», إذ قال:«وأنّ الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح, يزيد وينقص بالمعصية, نقصا عن حقائق الكمال, لا محبّطا للإيمان»[377], فقرّر أن الإيمان يزيد وينقص, أي يزيد بالعمل الصالح وينقص بالمعاصي؛ لكنّه احترز من حمل كلامه على إطلاقه بحمل الإيمان الذي يزيد وينقص على المعنى الخاص الذي يتحقق به النجاة يوم القيامة من الخلود في النار, بدليل تعليق نقصه على المعصية وهي من عمل الجوارح؛ فحدّد المحلّ الذي

---

[376]) الجامع:149- 150.
[377]) الجامع:142.



يؤثّر فيه النقصان بأنّه الإيمان بالمعنى العام, أي الكامل المتكوّن من التصديق والنطق والعمل, نافيا أن تكون المعصية مؤثّرة بإحباط أصل الإيمان, وذلك بقوله:«نقصا عن حقائق الكمال, لا محبطا للإيمان». وفي موضع آخر من «الجامع»[378] يورد للإمام مالك قولا ثانيا بعدم دخـــول النقصان على الإيمان, وتأويل العلماء لذلك, فقال:«قال مالك: دع الكلام في نقصانه, وقد ذكـــر الله عزّ وجل زيادته في القرآن. قيل: فبعضه أفضل من بعض؟ قال: نعم. قـــال بعـــض أهـــل العلم: إنّما توقّف مالك عن نقصانه في هذه الرواية خوفا من الذريعة أن يتأول أنّه ينقص حتّى يذهب كلّه, فيؤول ذلك إلى قول الخوارج الذين يحبطون الإيمان بالذنوب؛ وإنّما نقـــصه عنـــده في ما وقعت به زيادته وهو العمل». وبالجملة الأخيـــرة مـــن هـــذه الفقـــرة, وهـــي«وإنمـــا نقصه...»الخ, نفهم قول ابن أبي زيد في «الرسالة»:«يزيد بزيادة الأعمال ويـــنقص بنقـــصها, فيكون فيها النقص وبها الزيادة», أي إنّ النقص يرد على الأعمال لا على أصل الإيمان.

وأمّا أعمال الجوارح, التي تقتضيها التكاليف الشرعية, فواضح عنده أنّها ليست من حقيقـــة الإيمان, لكنّها بالمحلّ الذي لا يستهان بها, فاعتبرها أمرا مكمّلا للإيمان, وذلك في قولـــه فـــي «الرسالة»:«ولا يكمل قول الإيمان إلاّ بالعمل» وما كان مكمّلا للإيمان حري به أن يكون لـــه نصيب من التأكيد والوجوب, لذلك لم يغفل ابن أبي زيد القيرواني عن بيان مكوّنـــات الإيمـــان الكامل, فجمع بين الإيمان القلبي والنطق اللساني والعمل, في سياق حديثه عمّـــا يطلـــب مـــن المكلّف القيام به شرعا, وذلك لبيان أن الأعمال لها منزلة عظمى في الدين الإسلامي, وإن لـــم تبلغ درجة التصديق القلبي, فجاء في مقدّمة «الرسالة» ـــ أي قبل نصّ العقيدة ـــ قوله:«فآمنوا بالله بألسنتهم ناطقين, وبقلوبهم مخلصين, وبما أتتهم بـــه رســـله وكتبـــه عـــاملين», وقولـــه فيها:«جملة من واجب أمور الديانة ممّا تنطق به الألسنة, وتعتقده القلوب, وتعمله الجـــوارح», وقوله فيها:«وما عليهم أن تعتقده من الدين قلوبهم وتعمل به جوارحهم», وقوله فيها:«يشرفون بعلمه ويسعدون باعتقاده والعمل به», وقوله فيها:«فكذلك ينبغي أن يعلّموا ما فرض الله علـــى العباد من قول وعمل قبل بلوغهم, ليأتي عليهم البلوغ وقد تمكّن ذلك من قلوبهم, وسكنت إليـــه أنفسهم, وأنست به من ذلك جوارحهم», وقوله فيها:«وقد فرض الله سبحانه على القلب عمـــلا من الاعتقادات, وعلى الجوارح الظاهرة عملا من الطاعات», كما جاء فـــي نـــصّ عقيـــدتي «الرسالة» و«الجامع» قوله:«وأنّ الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمـــل بـــالجوارح». والملاحظ في هذه الجمل من «الرسالة» أنّ ابن أبي زيد ليس بـــصدد بيـــان ماهيـــة الإيمـــان وحقيقته, من خلالها, لأنّه في ثلاثة مواضع لم يذكر الإقرار باللـــسان, وإنّمـــا غرضـــه بيـــان الإيمان بالمعنى الكامل, فتنبّه. وقد سبق أن ذكرنا تصريحه بذلك في «الجامع».

---

[378]) الجامع:154.



ويجعل ابن أبي زيد بين أيدينا مؤكّدات من كلامه في عقيدته, على أنّه لا يرى العمل جزءا من الإيمان, بل أمرا مكمّلا له, وتتمثّل هذه المؤكّدات في ما يلي:

* في قوله في «الرسالة»:« وجعل ــ أي الله تعالى ــ من لم يتب من الكبائر صائرا إلى مشيئته (إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء), ومن عاقبه بناره أخرجه منها بإيمانه, فأدخله به جنّته (ومن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره), ويخرج منها بشفاعة النبي صلّى الله عليه وسلّم من شفع له من أهل الكبائر من أمّته».

* في قوله في «الجامع»:«وأنّ الشفاعة لأهل الكبائر من المؤمنين, ويخرج من النار بشفاعة رسول الله صلّى الله عليه وسلم قوم من أمّته بعد أن صاروا حمما, فيطرحون في نهر الحياة, فينبتون كما تنبت الحبّة في حميل السيل»[379].

* وفي قوله في «الجامع»[380]:«ولا يحبط الإيمان غير الشرك بالله كما قال سبحانه:(لئن أشركت ليحبطنّ عملك), و(إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).

* وفي قوله في «الجامع»[381]:«وأنّه يخرج من النار من في قلبه شيء من الإيمان».

* وفي قوله في «الرسالة»:«وخلق النار فأعدّها دار خلود لمن كفر به وألحد في آياته وكتبه ورسله».

* وفي قوله فيها:«وأنّه لا يكفر أحد بذنب من أهل القبلة», وقوله في «الجامع»:«وأنّه لا يكفّر أحد من أهل القبلة بذنب, وإن كان كبيرا»[382].

وخلاصة هذا الكلام ما يلي:

ــ أنّ الإيمان لا يحبطه إلاّ الشرك بالله تعالى.

ــ أنّه جعل مرتكب الكبائر داخلا في مشيئة الله تعالى, ولم يحكم بكفره, ولا بخلوده في النّار, وأقرّ له بأنّه من أهل القبلة لا يكفر بالذنب؛ ولو كان العمل جزءا من حقيقة الإيمان الشرعي لفقد الإيمان بفقد هذا الجزء, ولاستوى مع الكافر الذي صرّحت الآية بأنّه غير مغفور له, وأنّه مخلّد في النار.

ــ أنّ مرتكب الكبائر ينفعه إيمانه, بأن جعله سببا في خروجه من النار«أخرجه منها بإيمانه», وسببا في دخوله الجنّة«فأدخله به جنّته», وسببا في نيل شفاعة النبي صلّى الله عليه وسلّم؛ وهذا يعني أنّ الإيمان الشرعي النافع المنجي يوم القيامة شيء مغاير للعمل؛ وأنّ العمل لو كان جزءا منه لاختلّ باختلاله ولما نفع صاحبه؛ لذلك لا نجد سبيلا لفهم سبب النجاة يوم

---

[379]) الجامع:144.
[380]) الجامع:142.
[381]) الجامع:144.
[382]) الجامع:142.



القيامة لمرتكب الكبائر ـــ عند ابن أبي زيد ـــ إلاّ بحمل الإيمان الــذي يتحــدّث عنــه علــى التصديق والإقرار.

ولم ينس ابن أبي زيد أن يشير إلى أنّ التصديق القلبي الذي يقصده ليس هو مجرّد معرفــة الله تعالى, بل يقصد تصديقا مقرونا بمعاني الامتثال والإذعان لله تعالى ورسله وكتبــه, وفــي ذلك تأكيد منه على مكانة العمل بمقتضى التشريع, ما جعل المخلّ به متعرضا للعــذاب يــوم القيامة. وقد استعمل من مفردات اللغة ما يدلّ على معاني الامتثال والإذعان, وقد تقــدّم فيمــا نقلناه عنه قوله:«وبقلوبهم مخلصين», وقوله«ويسعدون باعتقاده», وقوله:«وقد تمكّن ذلك مــن قلوبهم وسكنت إليه أنفسهم»؛ فالإخلاص, وتمكّن الاعتقاد من القلب, وســكون الأنفــس إليــه, وتحقيق السعادة به, كلمات تفيد معاني الاطمئنان للتصديق والخضوع والانقياد لما جــاء بــه الرسول صلّى الله عليه وسلم عن الله تعالى, وهي المعاني التي يلاحظها ابن أبي زيد ويطلــب اقترانها بالتصديق.

وأمّا الإمام الأشعري فإنّ الإيمان عنده هو ما يدلّ عليه عرف اللغة من أنّه التصديق القلبي فقط, وهو المستوجب لأصل النجاة الأخروية. والخطاب إنّما ورد على حسب اللغة, ولم يــرد ما ينقل لفظ الإيمان عن حقيقته اللغوية[383]. والمراد عنده بالتصديق هو خضوع القلب وإذعانه لما أخبر به النبي صلّى الله عليه وسلم, وليس مجرّد المعرفة, فقــد نقــل عنــه ابــن فــورك قوله:«إنّ الإيمان هو تصديق القلب, وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به», ثم قال:«التعظيم لله تعالى والإجلال له من شرط الإيمان, وكذلك المحبّة والخضوع»[384], قال ابن فورك: ومــا يجعله شرطا في الإيمان بالله تعالى يجعله شرطا في الإيمان برسوله صلّى الله عليه وسلم[385]. وليس الإيمان عنده المعرفة العقلية المجرّدة عن الخضوع. وأمّا الإقرار باللسان فهو لا يجعله إيمانا مع إنكار القلب, لكن لا يمنع تسميته تصديقا على حكم الظاهر, قال:«إنّ إقــرار اللــسان يسمّى تصديقا على حكم الظاهر, وهو الإيمان الذي بين الخلق. وفي الحقيقــة فالإيمــان هــو تصديق القلب, فإذا صدّق بلسانه حكم بإيمانه على ما ظهر من لفظه, إذ الحكم لما يظهــر؛ لأن الباطن لا يوصل إليه. ولو أطلعنا الله تعالى عليه وعلمنا أنّه غير معتقد لما أخبر بلــسانه لــم يكن ذلك إيمانا على الحقيقة بوجه»[386]. ومن هنا فإنّ الإقرار باللسان عنده شرط للحكم علــى صاحبه بالإيمان في حكم الظاهر, كما هو لفظه, أي لإجراء أحكام الإيمان عليه في الدنيا؛ فإن طابق إقراره ما في قلبه من التصديق فهو مؤمن عند الله تعالى, وإن خالف فهو منافق[387].

---

[383]) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري:153.
[384]) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري:153.
[385]) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري:153.
[386]) مقالات أبي الحسن الأشعري:155.
[387]) مقالات أبي الحسن الأشعري:153.



وأمّا الأعمال فهي أيضا عند الأشعري ليست من حقيقة الإيمان, وإنّما من شروط كماله, أي من الواجبات التي يطلب من المكلّف القيام بها, لذلك هو يسمّيها شرائع الإيمان, وهي غير الإيمان, قال:«إنّ الأعمال شرائع الإيمان مثل الصلاة, والزكاة, والطهارة, وما يظهر على الأركان, وإنّ شريعة الشيء غير الشيء»[388]. ويجوّز أن تسمّى الأعمال إيمانا على طريق التوسّع, على معنى أنّها شرائع الإيمان وأمارات له وعلامات[389].

وبناء على اعتبار كون الأعمال غير داخلة في ماهية الإيمان فإنّه لا يكفّر مرتكب الكبيرة, لأنّ له التصديق القلبي, ولكن يطلق عليه اسم الفاسق, ويستحق العقاب[390].

والإمام الباقلاني على طريقة شيخه الأشعري[391]. قال الباقلاني في بيان كون التصديق المطلوب هو ما كان مقترنا بالانقياد:«أنّ كلّ إيمان إسلام وليس كلّ إسلام إيمانا, لأنّ معنى الإسلام الانقياد, ومعنى الإيمان التصديق, ويستحيل أن يكون مصدّق غير منقاد, ولا يستحيل أن يكون منقاد غير مصدّق»[392].

والقارئ يجد بين كلام ابن أبي زيد والأشعري اتفاقا في كون الأعمال ليست من حقيقة الإيمان؛ وتقاربا في الإقرار باللسان, إذا حملنا اعتبار ابن أبي زيد إيّاه من ماهية الإيمان إنّما هو على سبيل الاحتياط بالنسبة للأشعري الذي جعله شرطا خارجا عن حقيقة الإيمان, وهو منقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومشهور عن أصحابه, وعن بعض المحققين من الأشاعرة[393]؛ أو حملناه على أنّه يريد حقيقة الإيمان الذي ينفع صاحبه في الدنيا, بإجراء أحكام الإيمان عليه, من عصمة الدم والمال؛ والأشعري والباقلاني يريدان بالتصديق ما ينفع صاحبه من الخلود في النار.

وعدم اعتبار الأعمال من ماهية الإيمان عند هؤلاء الأئمّة ــ الأشعري والباقلاني وابن أبي زيد ــ, واعتبارهم إيّاها تكاليف واجبة يعاقب تاركها في الدنيا والآخرة, ويحكم عليه بالفسق؛ قول فارقوا به طوائف عصرهم, من المرجئة والمعتزلة والخوارج.

فالمرجئة أسقطوا الأعمال جملة, وقالوا: إنّ الطاعة ليست من الإيمان, وزادوا على ذلك فقالوا: ولا يضرّ تركها مع وجود الإيمان, ولا يعذّب على ذلك, والمؤمن يدل الجنة عندهم بإيمانه لا بعمله وطاعته[394]. والخلاف ظاهر بينهم وبين الأشاعرة.

والخوارج يعتبرون الأعمال من ماهية الإيمان, فماهيته مركّبة من ثلاثة أمور: الإقرار باللسان والتصديق بالجنان, والعمل بالأركان؛ فمن أخلّ بشيء من ذلك فهو كافر في الدنيا

---

[388]) مقالات أبي الحسن الأشعري:155.
[389]) مقالات أبي الحسن الأشعري:155.
[390]) مقالات أبي الحسن الأشعري:159.
[391]) انظر: الإنصاف:22 و52- 54.
[392]) الإنصاف:56- 57.
[393]) انظر: المسامرة بشرح المسايرة:331- 332.
[394]) الملل والنحل, للشهرستاني:138.



والآخرة, وحكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر مطلقا وبالخلود في النار, لانتفاء جزء من ماهية الإيمان[395].

والمعتزلة قاربوا الخوارج في اعتبار الأعمال من الإيمان, لكن قالوا إنّها شرط صحة فيه وليست ركنا من ماهيته. واتفقوا مع الخوارج في الحكم عليه بأنه مخلّد في النار, وإن خالفوهم في تسميته, فقالوا بأنّه ليس كافرا وإنّما هو في منزلة بين المنزلتين[396].

المصطلحات

استعمل ابن أبي زيد لفظين هما «الكنه», في قوله:«لا يبلغ كنه صفته الواصفون», و«المائية» في قوله:«ولا يتفكرون في مائية ذاته», وهما من مصطلحات المتكلمين والفلاسفة. وقد استعملهما ابن أبي زيد ليعبّر بهما عن معنى شرعي في موضوع العقيدة. ومثل هذه المصطلحات لم يرد استعمالها عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين, بل كانوا يتوقفون عند حدود ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة, بل كان متأخروهم ينفرون ممّن يستعملها أو يتحدث بها حين ظهرت, وقد بينّا فيما سبق منهجهم في هذا الموضوع, لكن لمّا توسع المسلمون في البحث والنظر في قضايا العقيدة, ورأوا أنّه لا بدّ من تناول كلّ مباحث العقيدة وما طرأ عليها من تساؤلات وإشكالات, لتوضيح موقف الإسلام منها, لم يجدوا حرجا شرعيا من ذلك, إن لم نقل أنّهم وجدوا من عموم نصوص الشرع ما يوجب عليهم ذلك لدفع الشبهات عن عقيدة الإسلام ومناظرة أهل الباطل بما يفهمون. ومن أجل ذلك ظهر علم الكلام وظهرت مصطلحاته. لكن استمرّ في المسلمين من لم يفهم هذا المقصد وظلّ مستمرّا في العيب على علماء الإسلام من الأشاعرة والماتريدية دراسة علم الكلام واعتماد مصطلحاته, متستّرين بدعوى التمسّك بمذهب السلف, متّهمين من خالفهم بأنهم مبتدعون لمخالفتهم السلف. وأبرز من قام بإثارة هذه الشبهة ـــ بعد عصر ابن أبي زيد القيرواني ـــ ابن تيمية, ومن بعده علماء بلاد الحجاز. ولسنا الآن بصدد مناقشتهم في هذه الشبهة, فقد تناولها علماء المسلمين قديما بدحضها وإبطالها, ولكن لنتوصّل إلى مساءلتهم عن ابن أبي زيد القيرواني الذي يسعون إلى تحميله آراء إمامهم ابن تيمية, هل هو مبتدع في استعماله للمصطلحين المذكورين وفي تناولهما بالبحث والتقرير؟.

والواضح أنّ ابن أبي زيد كان لا يرى مانعا من مسايرة التطوّر الذي حدث في دراسة علماء الإسلام للعقيدة بحسب ما يساعد على تجلية معانيها وردّ الشبهات عنها. ولذلك استعمل

---

[395]) انظر: المسامرة بشرح المسايرة:331- 332.
[396]) انظر: المسامرة بشرح المسايرة:331- 332.



هذين المصطلحين وشارك علماء الأشاعرة في تقرير ما يراه صوابا فيهما؛ ولم يتكلّف إبدالهما بغيرهما من مفردات اللغة, لعلمه بعدم الحرج الشرعي في ذلك, وعدم وجود لفظ في اللغة يؤدّي معناهما. قال الشيخ الأنصاري في شرحه لعقيدة ابن أبي زيد:« المائية بمعنى الحقيقة, وإن كان إطلاق المائية عليه ممتنع لعدم الإذن بذلك, ففيه مسامحة لضيق العبارة في هذه المجال, والله أعلم. ولأنّها أيضا غير مقصودة الإطلاق, وإنما المراد بها إفهام المعنى خاصة»[397].

خاتمة

بعد هذه الجولة مع حياة أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني ــ رحمه الله تعالى ــ ومع شيوخه وتلاميذه ومصنّفاته, وخاصّة مع آرائه العقدية في كلّ من «الرسالة» و«كتاب الجامع», يمكن للباحث أن يقف بما لا يدع مجالا للشكّ على حقيقة اتجاه هذا الإمام, الذي اعتبر آخر السلف وأوّل الخلف. وسواء قلنا هو سلفي أو أشعري, فالنتيجة واحدة, طالما قد أثبتنا بالحجة اتفاقه مع مؤسّسي المذهب الأشعري ــ أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني ــ في جميع مقالاته العقدية الواردة في كتابيه المذكورين, واختلافه مع مقالات ابن تيمية.

وقلنا إنّ النتيجة واحدة, لأنّ اعتباره سلفيا ــ بالمعنى الأصلي لا بالتفسير الذي يقدّمه ابن تيمية ــ شهادة منه على سلفية المذهب الأشعري؛ واعتباره أشعريا أو متفقا مع إمامي المذهب الأشعري, شهادة منه أيضا على قبول علماء السلف التطوّر الذي أحدثه هذان الإمامان في منهج الدراسة العقدية, بما يخدم توضيح العقيدة الإسلامية, وترتيب الحجاج النقلية والعقلية لها, وتمهيد أصول الاستدلال عليها.

وتقديري أنّ ابن أبي زيد القيرواني يمثّل الدعامة الأولى التي ساهمت في تأسيس الاتجاه الأشعري في الغرب الإسلامي, وكان له الفضل في أن يحقق التواصل بين سلف الأمة وخلفها, في فهم العقيدة, تحت مسمّى عقيدة أهل السنة والجماعة. والله أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

ــ أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض, لشهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني المقري, تحقيق مصطفى السقا ومن معه, ط القاهرة 1942.

ــ الإشارة إلى مذهب أهل الحق, إبراهيم بن علي الشيرازي, تحقيق محمد حسن إسماعيل, طبع مع نهاية الإقدام للشهرستاني, دار الكتب العلمية بيروت لبنان, ط1, 2004م/1425هـ.

---

[397]) النكت المفيدة:14.



ــ أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي, لمحمد الفاضل ابن عاشور, مكتبة النجاح تونس.

ــ الأعلام, قاموس تراجم, لخير الدين الزركلي, ط3 مصر.

ــ الاقتصاد في الاعتقاد, أبو حامد محمد الغزالي, دار الكتب العلمية, بيروت لبنان, ط1, 1409هـ/1988م.

ــ إكمال إكمال المعلم, محمد بن خليفة الوشتاتي الأبّي, مع مكمّل إكمال الإكمال, محمد السنوسي الحسني, ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم, دار الكتب العلمية, بيروت لبنان, ط1, 1415هـ/1994م.

ــ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به, أبو بكر الباقلاني, تحقيق محمد زاهد الكوثري, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة, ط2, 1421هـ/2000م.

ــ تاريخ الأدب العربي, لكارل بروكلمان, ط دار المعارف مصر 1962م.

ــ تاريخ التراث العربي, لفؤاد سزكين, تعريب محمود حجازي, ط جامعة الإمام ابن سعود, الرياض, 1403هـ/1983م.

ــ التبصير في الدين, أبو المظفر الأسفراييني, تحقيق محمد زاهد الكوثري, المكتبة الأزهرية, القاهرة, ط1.

ــ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري, لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي, تقديم وتعليق محمد زاهد الكوثري, المكتبة الأزهرية للتراث, مصر, ط1.

ــ تحرير المقالة في شرح الرسالة, لأحمد القلشاني, مخطوط بدار الكتب الوطنية رقم12253.

ــ تذكرة الحفاظ, لشمس الدين محمد الذهبي, حيدر آباد الدكن, 1333هـ.

ــ ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب مالك, للقاضي عياض بن موسى السبتي, نشر وزارة الأوقاف المغربية, 1401هـ/1981م.

ــ تراجم المؤلفين التونسيين, لمحمد محفوظ, دار الغرب الإسلامي, بيروت, 1982م.

ــ تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي, يوسف احنانة, وزارة الأوقاف المغربية, 1424هـ/2003م.

ــ تقريب المعاني على متن الرسالة, عبد المجيد الشرنوبي الأزهري, المكتبة الثقافية, بيروت لبنان.

ــ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل, أبو بكر الباقلاني, تحقيق أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, بيروت لبنان, ط1, 2005م/1426هـ.



ـ حاشية الأجهوري على شرح الرسالة, لعلي الأجهوري, مخطوط بدار الكتب الوطنية, تونس, رقم 14870.

ـ دفع شبهة التشبيه, عبد الرحمان الجوزي, تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة مصر.

ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب, لبرهان الدين إبراهيم بن فرحون, دار الكتب العلمية, بيروت.

ـ رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية, أبو بكر عبد الله المالكي, بيروت.

ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية, لمحمد مخلوف, دار الفكر.

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب, لابن العماد الحنبلي, المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت.

ـ شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني, للقاضي عبد الوهاب البغدادي, دراسة وتحقيق أحمد محمد نور سيف, نشر دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث, دبي, ط1, 1424هـ/2004م.

ـ الصراع المذهبي بإفريقية, عبد العزيز المجدوب, الدار التونسية للنشر, ط 1985.

ـ الضوء اللامع, لشمس الدين السخاوي, مكتبة القدسي, مصر.

ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة, عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني, دار القلم, دمشق, ط7, 1425هـ/ 2004م.

ـ طبقات الفقهاء, لأبي إسحاق الشيرازي, تحقيق إحسان عباس, دار الرائد العربي, بيروت, 1970م.

ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية, أبو المعالي عبد الملك الجويني, تحقيق أحمد حجازي السقا, مكتبة الكليات الأزهرية, القاهرة, ط1398هـ/1978م.

ـ عنوان الأريب عمن نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب, محمد النيفر, مطبعة الإرادة, ط1, تونس1351هـ.

ـ غاية المرام في علم الكلام, أبو الحسن علي التغلبي المعروف بسيف الدين الآمدي, تحقيق أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, ط1, 2004م/1424هـ.

ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي, محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي, مطبعة النهضة, تونس.

ـ الفهرست, لابن النديم, المكتبة التجارية الكبرى, القاهرة.

ـ الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية, لسعيد عبد اللطيف فودة, دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع, عمان الأردن, ط1, 1420هـ/2000م.



ــ كتاب أصول الدين, لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغـدادي, دار الكتـب العلمية, بيروت لبنان, ط3, 1401هـ/1981م, مصوّرة عن طبعة مدرسة الإلاهيـات بـدار الفنون بإستنبول, ط1, 1346هـ/1928م.

ــ كتاب الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي والتاريخ وغير ذلك, أبو محمد عبـد الله بن أبي زيد القيرواني, تحقيق عبد المجيد تركي, دار الغرب الإسلامي, بيروت لبنان, ط2, 1990م.

ــ كتاب العمر, لحسن حسني عبد الوهاب, مراجعة وإكمال: محمـد العروسـي المطـوي وبشير البكوش, الدار العربية للكتاب, 2001م.

ــ كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع, للإمام أبي الحسن علي الأشـعري, تقـديم وتحقيـق عبـد العزيـز عـز الـدين السـشرواني, دار لبنـان للطباعـة والنـشر, ط1, 1408هـ/1987م.

ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون, لحاجي خليفة, ط استنبول.

ــ لباب المحصل في أصول الدين, عبد الرحمان بن خلدون, تحقيق أحمد فريد المزيـدي, طبع مع نهاية الإقدام للشهرستاني, دار الكتب العلمية بيروت لبنان, ط1, 2004م/1425هـ.

ــ لمع الأدلّة, لإمام الحرمين الجويني, تقديم وتحقيق عبد العزيز عز الدين السيرواني, طبع مع كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع, للإمام الأشعري, دار لبنان للطباعة والنـشر, ط1, 1408هـ/1987م.

ــ مجموع فتاوى الشيخ أحمد بن تيمية, جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمـد بـم قاسـم, المكتب التعليمي السعودي بالمغرب, الرباط.

ــ المدارس الكلامية بإفريقية, عبد المجيد بن حمده, مطبعـة دار العـرب, تـونس, ط1, 1406هـ/1986م.

ــ مرآة الجنان, لأبي محمد عبد الله اليافعي, مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, بيروت.

ــ معايير الفكر, محمد عبد اللطيف الفرفور, دار المكتبي, دمشق, ط2, 1420هـ/1999م.

ــ معجم المؤلفين, لعمر رضا كحالة, مطبعة الترقي, دمشق1957م.

ــ المعجم الوسيط, لجنة من العلمـاء, دار الأمـواج للطباعـة والنـشر والتوزيـع, ط2, 1407هـ/1987م.

ــ معالم الإيمان, في معرفة أهل القيروان, لعبد الرحمان الدباغ الأنصاري مع تعليقات أبي القاسم بن ناجي, المكتبة العتيقة بتونس.

ــ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين, لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري, تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد, مكتبة النهضة, مصر, ط 2,1389هـ/1969م.



ـ مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري, محمد بن الحسن بن فورك, مكتبة الثقافة الدينية, القاهرة, ط1, 1425هـ/2005م.

ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة, لجمال الدين ابن تغري بردي, ط مصر.

ـ النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة, لمحمد بن سلامة الأنصاري, مخطوط بدار الكتب رقم535.

ـ نهاية الإقدام في علم الكلام, محمد بن عبد الكريم الشهرستاني, تحقيق أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية بيروت لبنان, ط1, 2004م/1425هـ.

ـ هدية العارفين, لإسماعيل باشا البغدادي, استنبول 1951, مكتبة المثنّى بغداد.

ـ الوفيات, لأحمد بن قنفد القسنطيني, تحقيق عادل نويهض, منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.

فهرس الموضوعات

